تاریخ فلسفه غرب

(جلد چهارم)

دفتر همکاری حوزه و دانشگاه

آذر ۱۳۷۷

دفتر همکاری حوزه و دانشگاه

نام کتاب: تاریخ فلسفه غرب ج ٤
تهیه و تدوین: دفتر همکاری حوزه و دانشگاه (مجموعه درسهای استاد مصطفی ملکیان)
ویراستار: سعید عدالت نژاد
حروفچینی و صفحه آرایی: دفتر همکاری حوزه و دانشگاه ـ واحد رایانه
تکثیر: آبان ۱۳۷۷
قیمت: ۲۷/۰۰۰ ریال

کلیه حقوق برای دفتر همکاری حوزه و دانشگاه محفوظ است
(نقل مطالب با ذکر مأخذ بلامانع است)

https://telegram.me/philosophic_books

کتاب تاریخ فلسفه غرب که جلد چهارم آن به جامعه دانشگاهی و حوزوی تقدیم می شود، مجموعه درسهای استاد مصطفی ملکیان است که در جمع دانش پژوهان ***دفتر همکاری حوزه و دانشگاه*** در سالهای بین ۱۳۶۹، تا اواخر سال ۱۳۷۳ القاء شده است. در این سیر تاریخ فلسفه که از تالس شروع می شود و به فیلسوفان تحلیل زبانی خاتمه می یابد، از دو مکتب «پراگماتیسم امریکایی» و «ایده آلیسم خام آلمانی» سخنی به میان نیامده است. همچنین به دلیل ضیق وقت به دو مکتب «فلسفه قرون وسطای مسیحی» و «فلسفه معاصر» آنچنان که باید و شاید پرداخته نشده است. از سوی دیگر پاره ای از مباحث معرفت شناسی، فلسفه اخلاق، فلسفه علم، مباحث جدید کلامی و فلسفه دین به مناسبت بحثها، مورد توجه قرار گرفته اند. بیان روشن، رسا و گویای نوشتار در کنار دقت، اتقان و عمق تفهیم مفاهیم فلسفی غرب امتیاز دیگر این مجموعه است که زمینه را برای فهم بهتر فلسفه غرب برای آشنایان با فلسفه اسلامی فراهم می آورد. نکات یاد شده دفتر همکاری حوزه و دانشگاه را بر آن داشت که به رغم اعتقاد به ضرورت تحقیق و تکمیل بیشتر مباحث و افزودن بخشهایی که به دلیل پیشگفته فاقد آن است اقدام به نشر آن نماید. دفتر همکاری حوزه و دانشگاه بر خود لازم میداند از آقای محمدعلی حاجی ده آبادی که پیاده کردن نوارها و تدوین اولیه را انجام دادند و آقای سعید عدالت نژاد که ویرایش و تدوین نهایی مجموعه را به عهده گرفته اند سپاسگزاری نماید. از فرزانگان حوزه و دانشگاه امید می رود که با انتقادات و پیشنهادهای خود زمینه غنای هر چه بیشتر این مجموعه را فراهم سازند.

فلسفه معاصر

وجوه اشتراک دو مکتب فلسفی معاصر

وجوه اختلاف

۱. غیر تاریخی بودن هر دو مکتب

۲. مسائل مورد بررسی

۳. شیوه بیان آراء و نظرات

مراد از فلسفه معاصر، دو مکتب فلسفی رایج یکی دو قرن اخیر، اگزیستانسیالیسم با همه شاخه های آن و دیگری پوزیتویسم، آن هم با همه شاخه هایش است. در بین فیلسوفان معمول است که وقتی از این دو مکتب سخن می گویند، آنها را به نام فلسفه معاصر می شناسند.

آقای فردریک کاپلستون، مؤلف تاریخ فلسفه معروف، نیز کتابی تحت عنوان فلسفه معاصر[۱] دارد که عنوان فرعی آن همین دو مکتب است. در واقع، فلسفه جدید تا نیمه اول قرن نوزدهم بیشتر ادامه پیدا نکرده است.

اگوست کنت،[۲] فیلسوف فرانسوی، به یک معنا بنیانگذار پوزیتویسم است وکی یرکگور،[۳] فیلسوف و متکلم دانمارکی، بنیانگذار اگزیستانسیالیسم. هر دو اینها در قرن نوزدهم زندگی می کردند. این دو مکتب از زمان پیدایش تا کنون در حال رشد و سیطره بر محافل فلسفی غرب بوده اند و با یکدیگر نیز خصومتی وصف ناشدنی دارند.

ما در این بررسی ابتدا به مکتب اگزیستانسیالیسم می پردازیم.

همانطور که گفته شد خصومت بین این مکتب و مکتب پوزیتویسم بسیار شدید است، به اندازه ای که هیچ دو نظام فلسفی حتی مثل راسیونالسیت ها و آمپریسیست ها تا این مقدار با هم خصومت نداشته اند. خصومت ماهوی این دو مکتب به طرفداران و نمایندگان آنها نیز سرایت کرده است و مجادلات امروز بین روشنفکرهای کشور ما نیز تحت تأثیر خصومت این دو مکتب است.

وجوه اشتراک دو مکتب فلسفی معاصر

هر دو مکتب، در گرایش فلسفی خود، گرایش غیر تاریخی و بلکه ضد تاریخی دارند. مراد از رویکرد تاریخی[۴] یک فیلسوف یا مکتب فلسفی آن است که برای ارائه هر گونه اظهار نظر فلسفی ابتدا به سراغ دیگر آرای فلسفی می روند و بعد از یافت مطالب آنها، رأی یا نظام فلسفی خود را اظهار می کنند.

۱. Contemporary Philosophy.

۲. Auguste Comte (۱۸۵۷-۱۷۹۸).

۳. S.A.Kierkegaard (۱۸۵۵ ـ ۱۸۱۳).

۴. historical approach.

این روش، تا قبل از ظهور این دو مکتب در بین فیلسوفان رائج بود. آنها معتقد بودند در بین فیلسوفان قبل از خودشان هم، مطالبی و حقایقی برای یادگرفتن وجود داشته است. اما پیروان این دو مکتب،رویکرد غیر تاریخی و بلکه ضد تاریخی دارند و معتقدند از آنچه فیلسوفان سابق گفته اند، چیزی نمی توان یاد گرفت. هر کس باید تفکّر فلسفی را از خودش آغاز کند.

یکی از علتهای گرایش به چنین رویکردی تشتت فراوان در آثار قدماست. هر چه تاریخ فلسفه به جلو آمده است ناظران دیده اند به جای اینکه همگرایی در بین آرای فیلسوفان پیدا شود نوعی واگرایی به وجود آمده است; برخلاف تاریخ علم که یک تاریخ همگراست. اگر تاریخ فلسفه به گونه ای بود که هر چه پیش می رفت موارد وفاق آن بیشتر می شد جا داشت که نقاط مشترک را جدا کنند و به بررسی مسائل اختلافی بپردازند. اما وقتی حاصل تاریخ فلسفه، چیزی جز ازدیاد اختلاف نیست، انسان از اینکه آرای دیگران را بخواند خسته می شود و به این نتیجه می رسد که خود باید داوری و فیلسوفی کند. والترکافمن،[۵] علّت اشتراک این دو مکتب را در گرایش ضد تاریخی، تشتت آرای قدما می داند و به بیانی که گذشت آن را توجیه می کند.

اما کسان دیگری علّت گرایش ضد تاریخی را این مطلب دانسته اند که اساساً این واگرائی ها اگر هم نمی بود باز هم رجوع به گذشته فلسفه سودی نمی داشت; به این دلیل که فلسفه دانشی است که می خواهد واقع را به ما بشناساند یا اقوالی را که در باب علم واقع گفته می شود بشناساند؟ اگر هدف شناسایی واقع است چه سودی در شناسایی اقوال درباره واقع وجود دارد. دیدن یک صحنه سودمند است یا جمع و تفریق اقوال شاهدان صحنه ؟ ما به جای اینکه مثلا اندیشه کنیم که اصالت با وجود است یا با ماهیت; چرا باید به گفته های میرداماد وخواجه نصیرالدین طوسی و امثال او گوش کنیم. عمری به دانستن اقوال می گذرد بدون اینکه درباب واقع چیزی بدانیم. همانطور که علم شیمی برای دستیابی به اقوال شیمیدانان نیست بلکه برای دستیابی به فعل و انفعالات درونی جسم است و همین طور فیزیک و زیست شناسی; فلسفه هم برای شناخت واقع آمده است نه شناخت میزان وفاق یا عدم وفاق فیلسوفان برسر مسأله ای.

این استدلال در بعضی از نوشته های فیلسوفان اگزیستانسیالیست و پوزیتویست به چشم می خورد. از جمله دسته اوّل نیچه[۶] است. اما هر دو دسته، به هر حال، در این ویژگی مشترکند که فقط برای نشان دادن معایب اقوال و گفته های قدما به آنها نزدیک می شوند و معتقد نیستند که می توان از آنها چیزی آموخت. این روحیه انتقادی را می توان ویژگی دوّم هر دو دسته دانست.

۵. W. Kaufman (فیلسوف آلمانی، اگزیستانسیالیست و مترجم آثار نیچه به زبان انگلیسی).

۶. F.W.Nietzsche (۱۸۴۴ ـ ۱۹۰۰) فیلسوف و شاعر آلمانی.

امروزه، در محافل دانشگاهی مانیز کم و بیش این گرایش به چشم می خورد. بدون اینکه از فلسفه قدما چیزی بدانند یا بخواهند بدانند بالحن تحقیرآمیزی انتقاد می کنند و برگذشت عمر ما برسر سخنان بوعلی سینا و ملاصدرا اظهار تأسف می کنند.

وجه اشتراک سوّم این دو مکتب آن است که هر دو از تنگناهای زبانی در فلسفه می نالند، لکن از دو جهت مختلف که به آن اشاره خواهیم کرد. از زمان کانت مسأله اصلی فلسفه از وجود شناسی به معرفت شناسی تغییر پیدا کرد.کانت فیلسوفان را دعوت کرد تا بیاییم قبل از اینکه واقع و وجود عالم را بخواهیم بشناسیم، نگاهی به آلت و ابزار شناسایی، یعنی ذهن داشته باشیم و ببینیم با این ذهن چقدر معرفت مطابق با واقع می توان بدست آورد. اما از زمان کانت به بعد مسأله سوّمی مطرح شد، گفتند قبل از آنکه به ذهن بپردازیم باید به زبان پرداخت; یعنی سؤال از حدود فاهمه بشری به حدود ناطقه بشری انتقال پیدا کرد.[۷] دلیل این مسأله آن بود که به لحاظ روانشناختی معتقد شدند فکر کردن نوعی سخن گفتن است و محدودیتهای زبانی ممکن است محدودیتهای ذهنی و معرفتی ایجاد کند. پس ابتدا باید به توانائیهای زبان پرداخت و دید آیا می توان بازبان چیزی آموخت؟ و اساساً فرآیند زبان آموزی چگونه شکل می گیرد؟ این بحثهابه روانشناسی ادراک کشیده شده و بدون مباحث فیلسوفان اهمّیت ویژه ای پیدا کرده است.

تبیینی که فیلسوفان پوزیتویست از محدودیت ها و تنگناهای زبانی ارائه می دهند، همین بیانی است که در اینجا گفته شد. اما فیلسوفان اگزیستانسیالیست تبیینی دیگر دارند که مفصّلا به آن خواهیم پرداخت; اما به طور خلاصه عبارت است از اینکه معتقدند فلسفه باید به اصول باطنی بپردازد نه به حوادث و پدیده های خارجی; فلسفه واقعی آن است که از سرّ آرزوی جاودانگی انسان با خبر شود. فلسفه واقعی آن است که بداند چرا آدمی از بیعدالتی رنج می برد؟ چرا وسوسه خودکشی در ذهن بعضی خطور پیدا می کند؟ فلسفه واقعی آن است که بداند ما بازای کلماتی مثل امید، عشق، محبت، ایمان و یأس که برای احوال درونی ما وضع شده اند کدامست؟ آیا مصداقی که من از آن اراده می کنم با مصداقی که شما اراده می کنید یکی است؟

یکی از مسائل معرفت شناختی، تشخیص مصداق یک مفهوم است. در بعضی از مفاهیم کار تشخیص آسانتر از بعضی دیگر است; مثلا اگر بپرسند کتاب چیست و شما به یک شیئی دارای ابعاد خاصی اشاره کنید و مفهوم کتاب را با مصداق آن مشخص کنید، نسبتاً کار آسانی است. با وجود اینکه در همین موارد هم، همیشه این مشکل وجود داشته است که از کجا مخاطب می فهمد که ما به مکعب مستطیل «کتاب» نمی گوییم و این خصیصه دارای «ابعادبودن» را تعمیم نمی دهد. اما این مشکل در کلماتی مثل امید، محبّت

۷. برای اطلاع بیشتر از تغییر سؤالات و خواسته ها در علم و فلسفه ر.ک به : برت، ادوین، آرتور، مبادی مابعدالطبیعی علوم نوین، ترجمه عبدالکریم سروش، فصل اوّل و مقدمه.

و... به مراتب جدّی تر می شود و کار تشخیص مصداق کار آسانی نیست. ایمان یک مصداق دست پرکنی ندارد که بتوان فهمید مراد من و شما از ایمان یک چیز است و به راحتی تفاهم امکان پذیر باشد.

فلسفه های قدیم بیشتر با مفاهیم دسته اول مثل «کتاب» سروکار داشتند. با امور آبژکتیو و عینی که تشخیص آن به سختی مفاهیم دسته دوّم نیست. اما فلسفه اگزیستانسیالیسم نمی خواهد بداند ماهیت «زمان»، «مکان»، «عرض»، «ذات»، «ذاتی» وامثال اینها چیست؟ بلکه علاقمند به دانستن مصداق مفهوم «ایمان»، «حب»، «یأس»، و «خودکشی» و امثال اینهاست. بنابراین، تنگناهای زبانی، خودش را در اینجا بیشتر نشان می دهد و اگزیستانسیالیستها بیشتر از همه شکوه می کنند و می نالند; مانند عرفای ما که معتقدند لفظی برای آن حال درونی که به حس باطنی درک می شود، ندارند. البته در عرفان یک مطلب اضافه تر هم وجود دارد و آن اینکه در وضع الفاظ، کلماتی به کار می رود که عموم مردم معنای آن لفظ را اراده کردند ولی در حوزه کارعرفا، فرض بر این است که عارف چیزی را درک می کند که از دسترس آدمهای عادی به دور است.

حاصل بحث این شد که تنگنای زبانی امری مشترک بین اگزیستانسیالیسم و پوزیتویسم است. امور مشترک دیگری هم گفته شده است که ما در اینجا به آنها نمی پردازیم.[۸]

نکته قابل توجه دیگر در این بحث این است که هر دو مکتب گرایش ضد تاریخی نسبت به فیلسوفان و آرای قدما دارند. اما مهمتر از این، آن است که هر دو مکتب درباب آرای همفکران خود نیز ضدتاریخی می اندیشند. به طور مثال، گیلبرت رایل[۹] که یک فیلسوف پوزیتویست است نسبت به آگوست کنت که پدر پوزیتویسم محسوب می شود، گرایشهای ضد تاریخی داردو نقد شدیداللحنی را متوجه او و سایر همفکران خود می کند.

گاهی این گرایش ضد تاریخی به درجه افراطی خویش می رسد و می بینیم که فیلسوفی نسبت به آرای قبلی خود هم گرایش ضد تاریخی دارد. مثلا جورج ادواردمور، فیلسوف معروف اخلاق که به یکی از شاخه های پوزیتویسم یعنی اتمیسم منطقی گرایش دارد، دو کتاب در زمینه اخلاق دارد: یکی مبانی اخلاق و دومّی اخلاق.[۱۰] کتاب دوم مفصّلتر از کتاب اوّل است و در مقدمه ای که در زمان حیات خود بر این کتاب نوشت می گوید: من این کتاب را نوشته ام تا خوانندگان را از همه شتابزدگیها و مغالطه هایی که در کتاب

۸ این مطالب از کتاب زیر نقل شده است: Kaufman, W, *Existentialism From soqrat to Sartre* فیلسوف پوزیتویست انگلیسی که بعدها به فلسفه تحلیل زبانی گرایش پیدا کرد.

۹. Gilbert Ryle (۱۹۷۶-۱۹۰۰).

۱۰. کتاب اوّل در سال ۷۵ توسط آقای غلامحسین توکلی و کتاب دوم توسط آقای اسماعیل سعادت ترجمه شده است.

مبانی اخلاق مرتکب شده ام، آگاه سازم. مثال دیگر ژان پل سارتر[11] در کتاب هستی و نیستی است که می گوید از خواننده می خواهم همه مطالبی را که در نقد تضاد دیالکتیکی گفته ام به آب بسپارد.

وجوه اختلاف

۱. غیر تاریخی بودن هر دو مکتب

این وصف، در عین حال که موجب اشتراک اینها می شد، موجب اختلاف و حتی سبب پیدایش اختلافهای دیگر هم می شود. برای فهم چگونگی این اختلاف و اشتراک مثالی از فلسفه اسلامی می زنم:

فرض کنید دو فیلسوف مسلمان که مبانی معرفت شناختی فلسفه اسلامی مثل مطابقت ذهن و عین و واقع نمایی علم، و مبانی وجود شناختی فلسفه اسلامی، مثل پیدایش دو مفهوم ماهیت و وجود از یک شیء در ذهن، وجود اصل علّیت و وجود و خلود نفس را قبول کرده باشند و در این مبانی مشترک باشند، اگر در امور دیگری از فلسفه با یکدیگر اختلاف داشته باشند امید به رفع این اختلاف هست; زیرا بر اساس مبانی مورد قبول می توانند با یکدیگر بحث کنند و به نتایج مشترکی برسند. اما اگر این دو فیلسوف مذکور، در مبانی فلسفه اسلامی هم وفاقی با یکدیگر نداشته باشند و زمینه مشترکی نباشد که بر اساس آن اختلاف خود را حل کنند، امیدی به رفع اختلاف وجود ندارد.

وضع فیلسوفان اگزیستانسیالیست و پوزیتویست چنین است که هیچ زمینه مشترکی بین آنها وجود ندارد که بتوانند بر اساس آن حلّ اختلاف کنند. فقدان این امر مشترک به دلیل گرایش ضد تاریخی هر دو مکتب است. البته باید توجه داشت که موارد اندکی ما بین این دو مکتب مورد قبول است ولی به اندازه ای نیست که یک زمینه مشترک ایجاد کند. این امر بر خلاف فیلسوفان غربی سده های قبل است که با وجود اینکه مشی فلسفی متفاوتی داشتند، می توانستند با یکدیگر به بحث وگفتگو بنشینند; مثلا جان لاک تجربه گرای انگلیسی با دکارت عقل گرای فرانسوی، یا نیوتن وکلارک با لایب نیتز می توانستند با وجود اختلاف مشی فلسفی، بر اساس قبول زمینه های مشترک به بحث بپردازند.

حاصل آنکه عدم وجود زمینه مشترک، اولین وجه اختلاف آنهاست و از این جهت که این اختلاف مادرِ سایر اختلافهای این دو مکتب است، احتساب آن در ردیف موارد اختلاف، اندکی با مسامحه همراه است.

۱۱. Gean - Paul Sartre. (۱۹۰۵ ـ ۱۹۸۰) فیلسوف، رمان نویس، منتقد و روزنامه نگار فرانسوی

۲. مسائل مورد بررسی

فیلسوفان اگزیستانسیالیست مطالب فلسفی را مطالب وجودی می دانند و پوزیتویستها بیشتر علاقمند به مسائل ذهنی هستند. اصطلاح مطالب وجودی در زبان فیلسوفان اگزیستانسیالیست به توضیح بیشتری نیازمند است تابا مسائل وجودی (و در مقابل آن مسائل ذهنی) در فلسفه های دیگر اشتباه نشود.

مسائل وجودی در نظر این فیلسوفان، عبارت از مسائلی است که دانستن آنها باعث تغییر و تحوّلی در زندگی ما آدمیان می شود. مسائلی که حال و روز آدمی قبل از دانستن آن مسأله و بعد از دانستن آن، متفاوت می شود. به تعبیر آلبر کامو[۱۲] در مقاله خودکشی که در کتاب پوچی[۱۳] آمده است، چه فرقی می کند که مقولات طبق نظر ارسطو ده تا باشند و مربوط به عالم واقع، یا مطابق نظر کانت دوازده تا باشند و مربوط به عالم ذهن، یا بر اساس نظر هگل به گونه ای دیگر باشند که ذهن و واقع در آنها بر یکدیگر منطبق می شوند. اگر ما بفهمیم حق با ارسطو است یا کانت یا هگل چه تغییر عمده ای در زندگی ما حاصل می شود؟ آیا زندگی بر اساس فهم این مسأله با زندگی بدون فهم این مسأله تفاوتی دارد؟

آلبرکامو معتقد است مهمترین مسأله فلسفه که در زندگی ما هم بسیار مؤثر است، پاسخ به این سؤال است که آیا «زندگی ارزش زیستن دارد»، «زیستن ما آدمیان با صرفه است». اگر این مسأله فلسفی حل شد و فهمیدیم که زیستن به مخارجش و تحمّل رنجهای آن نمی ارزد، تنها راه ما خودکشی است. در مقابل، اگر فهمیدیم زندگی به زیستن آن می ارزد، در اینجا نوبت به مسائل دیگر می رسد و آن مسائل دیگر هم تا آخر عمر انسان به ترتیب اهمّیت آنقدر زیادند که نوبت به فهم تعدادِ اعراض و جواهر نمی رسد. هر کس معتقد است نباید خودکشی کرد، در حقیقت معتقد است که زندگی با همه زحمت ومخارجش می ارزدو باید به فهم و بررسی مسائل این زندگی پرداخت. مطالبی که بیش از طرح مسأله و پس از طرح آن یا پیش از یافتن جواب و پس از یافتن جواب یا پس از تبدّل جوابها حال و وضع آدمی فرق کند و زندگی انسان متفاوت شود این دسته مطالب به نظر اگزیستانسیالیستها وجودی اند.

پس اگر در مسأله ای معتقد بودید «الف » پاسخ آن است و بعد از بررسی قائل شدید که ـ«ب» جواب آن است و در وضع و حال شما تأثیر می گذارد این مطلب هم وجودی است. به نظر آنها مسائلی از این قبیل که ماهیت مکان چیست؟ آیا عالم طبیعت متناهی است یا غیر متناهی؟ در طبیعت خلأ امکان دارد

۱۲. Albert camus (۱۹۶۰ـ۱۹۱۳).

نویسنده معاصر فرانسوی که آثاری از او نیز به فارسی ترجمه شده است. چند اثر مهم او عبارتند از بیگانه (ترجمه جلال آل احمد) چند نامه به دوست آلمانی (مترجم رضا داوری) سقوط (ترجمه شورانگیز فرخ) ـ سوء تفاهم (ترجمه جلال آل احمد) ـ طاعون (ترجمه رضا سید حسینی)

۱۳. این کتاب توسط آقای دکتر محمد تقی قیاسی ترجمه شده است و دوازده مقاله دارد.

یا ندارد؟ که در نزد فیلسوفان قدیم از اهمّیت بیشتری برخوردار بودند، در نزد فیلسوفان اگزیستانسیالیست کمترین اهمیّت را دارند.

در کتابهای فلسفی قدیمی ما مثل شفای بوعلی و اسفار ملاصدرا به مسأله نفس توجهی شده است و بخشهایی را به شناخت آن تخصیص داده اند. اما در کتابهای فلسفی که همان مشی قدما را دارد ـ البته گاهی با نظراتی جدید ـ مثل بدایهٔ الحکمهٔ، نهایهٔ الحکمهٔ و آموزش فلسفه اصلا به بحث شناخت خود نپرداخته اند و در نظر آنها شناخت جهان خارج اهمیّت بیشتری دارد. در نظر فیلسوف اگزیستانسیالیست اینها راه راگم کرده اند،ما باید خودمان را بشناسیم و این مسأله سزاوار وقت گذاشتن و عمری را صرف آن کردن است. به نظر آنها، همچون سقراط، جان شناسی از جهان شناسی به مراتب مهمتر است و شناخت و عدم شناخت جهان تأثیری در وضع و حال ما ندارد. به نظر آنها امور عامه فلسفه، طبیعیات و ریاضیات باید از فلسفه حذف شود، به استثنای بحث وجود و عدم خدا که از عمده مباحثی است که آنها به آن می پردازند; زیرا بود و نبود خدا در زندگی ما بسیار مؤثر است. از این جهت می بینید که بیشتر کتابهای این فیلسوفان به کتابهای روانشناسی اشبه است. آنها در فلسفه خویش به دنبال منشأ اضطراب، دایره و محدوده نا امیدی، سدبودن فرد برای دیگری و دیگری برای فرد، ارتباط محدود با نامحدود، آرزوی محدود و معقول یا آرزوی نامحدود و خام، فرد آدمی گرگ فرد دیگر یا دوست فرد دیگر یا بی تفاوت نسبت به فرددیگر و... هستند و از نظر آنها این مسائل و امثال آن سزاوار پرداختن اند. بحث آزادی و اختیار الگو و مرجع[۱۴] الگو پذیری در نظر آنها بسیار اهمیت دارد یعنی اینکه آیا ما حق داریم در زندگی تقلید کنیم یا حق نداریم؟

در برابر این فیلسوفان، پوزیتویست ها علاقمند به مطالب ذهنی هستند. نوع موجودات، جوهر و عرض بودن آنها و ارتباط آنها با یکدیگر، تفاوت بین عالم حیوانات، نباتات وجمادات، معرفت و شناخت یک شیء و مطالبی از این دست مطالبی هستند که فیلسوفان پوزیتویست به آن علاقه مند هستند; همان مطالبی که به نظر فیلسوف اگزیستانسیالیست ارزش دانستن ندارد. پوزیتویست ها به سه دلیل از پرداختن به مطالب وجودی گریزانند که بعداً به آن خواهیم پرداخت.

در باب فلسفه ای که از آن به فلسفه اسلامی تعبیر می شود می توان گفت هر دو دسته مطلب وجودی و ذهنی در آن وجود داشته است. اما به مرور زمان مطالب وجودی آن کم رنگ شده و مطالب ذهنی در آن بروز بیشتری پیدا کرده است.

در نظر اگزیستانسیالیستها، سقراط بسیار با ارزش و با اهمیّت است; چرا که او اوّل فیلسوفی است که همه را به سوی خودشناسی فرا می خوند واز این رو پدر اگزیستانسیالیسم خوانده می شود. شعار سقراط

۱۴. Authority.

این بود که «خود را بشناس» و هر شناخت دیگری را بی سود می دانست. اگر به کی یرکگورهم پدر اگزیستانسیالیسم می گویند دقیقاً بدلیل طرح این شعار از ناحیه او بوده است. بعد از سقراط، موافقان اگزیستانسیالیستها در این خط مشی، رواقیان هستند. رواقیانِ (به تعبیر نه چندان دقیق) اخلاق گرا[۱۵] مثل مارکوس اورلیوس و اپیکتیتوس نیز این شعار سرلوحه زندگی آنها بوده است. از موافقان دیگر، در بین مسیحیان، آگوستین قدیس در رأس همه متفکران مسیحی است که او نیز گرایش جان شناسی دارد. در برخی از نوشته های فیلسوفان اگزیستانسیالیست، گاهی از اسپینوزا نیز به عنوان موافق نام برده می شود. اگر نوشته های افلاطون را هم از خود او بدانیم، او را هم باید از موافقان اگزیستانسیالیسم به حساب آورد، به خصوص اگر به عناوین کتابهای او مثل در باب عدالت، درباب فضیلت، درباب زیبایی، در باب جاودانگی روح و درباب مدینه فاضله توجه کنیم، عناوینی هستند که بیشتر به جان شناسی مربوط می شوند.

در فرهنگ غرب، پیدایش قدیس توماس آکوئیناس را یک فاجعه می دانند. مشرب او ارسطویی است و بیشتر به عوالم بیرون از آدمی پرداخته است. ارسطو نیز چنین بود. در همه آثار او (بالغ بر ٦٠ کتاب) فقط دو کتاب درباب نفس آدمی هست که بیشتر مباحث آن هم از نوع مباحثی که اگزیستانسیالیستها می پسندند، نیست. اگر، به طور خلاصه، شعار اصلی اگزیستانسیالیسم تقدّم جان شناسی بر جهان شناسی باشد، به نظر می رسد به این معنا می توان گفت معتقد به این مکتب نه تنها کافر نیست بلکه به انفع المعارف رو کرده است. امروز، در محافل ما اگر کسی از این مکتب سخنی بگوید مرتکب ذنب لایغفر شده است. علی رغم اینکه، شعار تقدّم جان شناسی بر جهان شناسی، شعاری است که از دل تعالیم ادیان ابراهیمی بر می خیزد و به خصوص، در اسلام شواهد فراوانی دارد. اگر مؤمنی در تعقیب نماز عصر خویش می خواند که اللّهم انّی اعوذبک من... علم لاینفع و علم را به نافع و غیر نافع تقسیم می کند، او در اعتقاد خویش یک قدم به اگزیستانسیالیسم نزدیک شده است. علم، به صرف اینکه، مطابق با واقع باشد سودمند نیست و ارزش کاویدن ندارد. اگر عمر محدود است و علوم مطابق با واقع، نامحدود; پس باید دست به گزینش زد و علوم نافع را آموخت. علوم نافع، آنهایی هستند که به شناخت ما مربوط می شوند، علومی که در طرز تلقّی ما، سخن گفتن، طرز زندگی کردن و در نهایت در معادما تأثیر گذارند. به این معنا، هیچ قبحی ندارد که کسی بگوید من اگزیستانسیالیست هستم و به آن افتخار کند و به لحاظ اینکه فلسفه اسلامی به مسائل وجودی نپرداخته است آن را علم نافع نداند. فلسفه ای اسلامی است که بیشتر به آنچه در درون این دین اهمیّت دارد بپردازد، ما را با تناهی و عدم تناهی عالم چه کار و چه سود! فلسفه ای اسلامی است که به مسائل وجودی بشر بپردازد و آن را حلّ کند.

۱۵. در برابر رواقیان با مشرب منطقی و رواقیان با مشرب فلسفی.

۳. شیوه بیان آراء و نظرات

نوشته های پوزیتویست ها بسیار صریح، روشن و ساده هستند و میتوان به راحتی مدّعا و دلیل را از یکدیگر تشخیص داد. اگر بخواهند سخنی یا ادّعایی را ردّ کنند بهتر از قائلِ سخن آن را ابتدا تصویر می کنند و نشان می دهند که مدّعای طرف مقابل خودرا خوب فهم کرده اند و بعد از این هنر نمایی به نقد آن می نشینند. به عنوان مثال، در بحث نسب درونی و بیرونی، پوزیتویست ها طرفدار نسب بیرونی اند و در مقابل آنها ایده آلیستها طرفدار نسب درونی اند و دو برهان بر مدّعای خود اقامه می کنند; یکی برهان هو هویت و دیگری برهان علّیت. جورج ادواردمور وقتی می خواهد ادّعای ایده آلیستها را ردّ کند ابتدا تصویری از بیان آنها به خواننده عرضه می کند و بعد وارد نقد می شود. جالب اینجاست که همه فیلسوفان بعد از مور که با او مخالف هم هستند، در فهم مدّعیات ایده آلیستها و ارائه برهانهای خود از بیان و تقریر مور کمک می گیرند.

در مقابل، نوشته ها و آثار اگزیستانسیالیستها بسیار دشوار، مبهم و مغلق است و همواره با کلمات بازیهای بی شمار دارند. پوزیتویستها در مقام مسخره واستهزا کردن فلسفه اگزیستانسیالیسم به عباراتی از آنها متمّسک می شوند و می گویند با چنین فردی چه می توان کرد؟ بافردی که می گوید: عدم می عدمد و وجود می‌وجودد: یا مثل هایدگر که می گوید: « هیچ می هیچد و هیچ در هیچیدن خود بر هستی غالب می آید»[۱۶] چه می توان گفت و چه می توان کرد. این چه جورحرف زدنی است! اگر شما به کتابهای زبان، حقیقت و منطق از آیر، فیلسوف معاصر انگلیسی یا مسائل فلسفه برتر ـ اندراسل یا مسائل و نظریات فلسفه آژو دوکی‌ویچ، فیلسوف معروف اروپای شرقی یا مقدمه ای بر فلسفه از بوخنسکی، فیلسوف معاصر اروپایی مراجعه کنید و بعد این مجموعه را با کتاب فلسفه چیست، هایدگر، یا در آمدی به فلسفه از یاسپرس مقایسه کنید به داوری ما در اینجا اعتراف خواهید کرد.

اما دلیل این دشوار نویسی و آن ساده نویسی چه می تواند باشد؟ مقداری از این اختلاف به دلیل زبان آنهاست. مادر پوزیتویسم، کشور انگلستان است و مادر اگزیستانسیالیسم آلمان; در دشواری و شیوه القای مسائل فلسفی زبان آلمانی مشهور است و در مقابل، سادگی زبان انگلیسی و قابلیّت تبیین مسائل فلسفی با این زبان نیز شهرت پیدا کرده است.علّت دوّم این دشواری آن است که موضوع فلسفه اگزیستانسیالیسم بیشتر احوال درونی انسان است و وقتی انسان می خواهد درباره این احوال سخن بگوید کار بسیار مشکلی است. دائماًبرای بیان مرادخودش باید بگوید این طور نه بلکه آن طور مرادم است. اما

۱۶. ر. ک به: پوزیتویسم منطقی، ترجمه و اقتباس بهاءالدین خرّمشاهی، مرکز انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۶۱.

پوزینویستهاکه درباب امور عینی و قابل مشاهده همگانی حرف می زنند یا درباب امور ذهنی قابل قرار داد،می توانند بگویند این لفظ را برای آن معنا قرار داد کرده ایم.

سوّمین دلیل این اختلاف آن است که احوال درونی ما به لحاظ ماهوی، فرّارند، یعنی وقتی که در قبضه فهم ما و بیان ما قرار می گیرند باز هم ممکن است با چند احساس و عاطفه دیگر ترکیب شده باشند و لذا حالت خلوص ندارند. اما اگر شما مثلا درباره قند سخن می گویید این شیئی دیگر مخلوط با چیز دیگری نیست ولی حالتهای درونی اینگونه نیست. پس علّت دوّم این بود که چیزی که در درون من رخ می دهد چگونه برای تو بیان کنم و علّت سوّم این است که آن چیز درونی من با چیزهای دیگر آمیخته اند و صرف نیستند و وقتی با چیزهای دیگر آمیخته شدند، از این جهت، نمی توان آن را تبیین کرد. به دلیل همین تنگنا، گاهی مطلبی را در نوشته های اگزیستانسیالیستها می بینید که اثبات می شود و بعد در یکی دو جمله بعد ردّ می شود. این عدم هماهنگی، بیانگر همان حالت آمیختگی مسأله درونی است. به خصوص از زمانی که در روانشناسی احساس دو گانه[۱۷]انسان نسبت به یک شیئی کشف شد این عدم هماهنگی توجیه، بیشتری یافت.

اما این تفاوت بیان در این دو مکتب باعث شد که هر یک از آنها دیگری را به چیزهایی متهّم کند. مثلا اگزیستانسیالیستها، پوزیتویست ها یا کسانی را که به آنها گرایش دارند و از سادگی بیان و نوشته برخوردارند، متهم به کم سوادی و بچّگی می کنند. متأسفانه در بین ما هم اینگونه رائج شده است که حرفهای قلمبه ثلمبه زدن علامت پرمغزی و دانایی است و ساده سخن گفتن دلیل بر بیسوادی و بی مغز بودن کلام است.

پل ادواردز،[۱۸] و یراستار مجموعه مهّم و کلاسیک دائرة المعارف فلسفه در مقدمه، جمله ای دارد که بسیار گویای مراد ما در اینجاست، می گوید: من این مجموعه مقالات فلسفی را ویراستاری کردم تا یک چیز را بفهمانم و اگر آن چیز فهمیده شود نصف فلسفه فهم شده است و آن اینکه برای عمیق بودن کلام، لازم نیست مبهم گو بود.

از آن طرف، پوزیتویستها اگزیستانسیالیستها را متهّم به دیوانگی می کنندو معتقدند هیچ آدم عاقلی چنین حرفهایی نمی زند، اینها مجانینی در میان عقلایند. با این اتهام تا حدود زیادی می توان موافقت کرد زیرا وقتی انسان با بعضی از آثار اینها روبرو می شود، تقریباً مایوس از فهم خود و فهم هر چیزی می شود. به عنوان مثال، کتاب زمان و وجود هایدگر را با اینکه ترجمه بسیار دقیقی به زبان انگلیسی دارد، خود من

۱۷. ambivalence.

۱۸. paul Edwards.

بارها دست گرفته ام و هنوز نتوانسته ام یک باراز اوّل تا آخر بخوانم. هر بار مقداری که خواندم مأیوس و خسته شدم، انسان نمی فهمد چه می خواهد بگوید. اگر کسی این هنر را داشته باشد که محتوای فلسفه اگزیستانسیالیستها را به زبان ساده پوزیتویستی بیان کند، بسیار کار هنرمندانه ای انجام داده است. به نظر من، فقط یک فیلسوف هست که هر دو صفت را در خود جمع کرده است. او آقای براد[۱۹] انگلیسی است.

۱۹. C.D.Broad.

اگزیستانسیالیسم

مسائل مورد اتفاق اگزیستانسیالیستها

نقد و جوه اشتراک اگزیستانسیالیستها

تفّرد انسانی

درون ماندگاری

آزادی

بیهودگی جهان

موقعیتهای مرزی

نحوه ارتباط و ابلاغ

اگزیستانسیالیسم[۲۰]

همه فیلسوفانی که ما آنها را اگزیستانسیالیست می خوانیم، این چنین نیست که آنها هم این لقب را برخودشان بپذیرند. در میان همه اینها، تنها فیلسوف نامداری که این عنوان را نه فقط پذیرفته که دائماً به کار هم می برد، ژان پل سارتر است.[۲۱]

۱. برای مطالعه بیشتر به فهرست زیر با توجه به این نکات مراجعه فرمایید.

الف: در این معّرفی فقط کتاب های فارسی اعم از تألیف یا ترجمه معرفی شده است و به معرّفی مجلات و مقالات در این زمینه توجهی نشده است.

ب: کتابهایی که به لحاظ ترجمه، قابل اعتماد نبوده اند در این معّرفی نیامده است.

ج: فهرست بر اساس شخصیّت های اگزیستانسیالیست در دو قسمت از خودآنها یا درباره آنهاآمده است و هرجا کتابی تکرار شده فقط به شماره آن اشاره شده است.

۱) کی یرکگور

درباره او:

۱) اندیشه هستی / ژان وال/ باقر پر هام / طهوری

۲) تاریخ فلسفه (جلد هفتم): از فیشته تانیچه / فردریک کاپلستون / داریوش آشوری / سروش و انتشارات علمی و فرهنگی / فصل ۱۷

۳) پیام آوران عصر ما / ویلیام ها بن / عبدالعلی دست غیب / مرکز نشر سپهر ۴) شش متفکر اگزیستانسیالیست / هـ ج. بلاکهام. محسن حکیمی / نشر مرکز

۵) عصر ایدئولوژی / هنری ایکن / ابوطالب صارمی / جیبی / فصل ۱۱

۶) انسان و هستی / دکتر بهرام جمالپور / نشر هما

۷) در آمدی به فلسفه / دکتر میر عبدالحسین تقیبزاده /طهوری

۲)نیچه

از او:

۸) چنین گفت زرتشت / داریوش آشوری / آگاه

۹) فراسوی نیک و بد / داریوش آشوری / خوارزمی

۱۰) دجال / عبدالعلی دست غیب / آگاه

۱۱) شامگاه بتها / عبدالعلی دست غیب / سپهروزند

درباره او:

۱۲) شماره ۲ / فصلهای ۲۱ و ۲۲

۱۳) شماره ۳ /

۱۴) شماره ۴

۱۵) شماره ۵ / فصل ۱۰

۱۶) شماره ۶

۱۷) شماره ۷

۱۸) زندگی و آثار نیچه / ایوفرنتل / فرشته کاشفی / آگاه

۱۹) کتاب زمان (ویژه نیچه)

۲۰) تاریخ فلسفه غرب / برتراندراسل / نجف دریا بندری / جلد سوم / جیبی

۲۱) تاریخ فلسفه / ویل دورانت / دکتر عباس زریاب خویی / جیبی / فصل ۹

۳) هایدگر

از او:

۲۲) فلسفه چیست؟ / مجید مددی / نشر تندر

درباره او:

۲۳) شماره ۴

۲۴) شماره ۶

۲۵) اگزیستانسیالیسم چیست؟ / ویلیام بارت / منصور مشکین پوش / آگاه (تقریباً کلّ کتاب راجع به هایدگر است)

۴)پاسپرس

از او:

۲۶) کنفوسیوس / احمد سمیعی / خوارزمی

۲۷) سقراط / محمد حسن لطفی / خوارزمی

۲۸) فلوطین / محمد حسن لطفی / خوارزمی

۲۹) اگوستین / محمد حسن لطفی / خوارزمی

۳۰) فیلسوفان بزرگ اسدالله مبشّری / پیام (شامل شرح احوال و آراء سقراط، بودا، کونفوسیوس و عیسی «ع» است که بخشهای مربوط به سقراط و کونفوسیوس آن، به ترتیب، همان کتابهای شماره ۲۷ و ۲۶ است).

۳۱) در آمدی بر فلسفه / اسدالله مبشری / حسینیه ارشاد

۳۲) آغاز و انجام تاریخ / محمد حسن لطفی / خوارزمی

درباره او:

۳۳) شماره ۱

۳۴) شماره ۴

۳۵) شماره ۶

۳۶) شماره ۷

۵)

درباره او:

۳۷) شماره ۴

۳۸) شماره ۶

۶) سارتر

از او:

۳۹) روانکاری وجودی / احمد سعادت نژاد / نیل / (بخشی از کتاب مهم سارتر تحت عنوان هستی و نیستی است)

۴۰) طرحی در باب تئوری هیجانات / محمد حسین عباسپور تمیجانی / مروارید

۴۱) اگزیستانسیالیسم و اصالت بشر / مصطفی رحیمی / مروارید

۴۲) آنچه من هستم / مصطفی رحیمی/ آگاه

۴۳) تهوّع / امیر جلال الدین اعلم / نیلوفر

۴۴) ادبیات چیست؟ / ابوالحسن نجفی و مصطفی رحیمی / زمان

۴۵) از قه سیاه / مصطفی رحیمی / نیل

۴۶) درباره نمایش / ابوالحسن نجفی / زمان

۴۷) جنگ شکر در کوبا / جهانگیر افکاری / امیر کبیر

۴۸) (سه مقاله از مقالات) هنرمند و زمان او / ترجمه و گردآوری مصطفی رحیمی / نیل

۴۹) (چهار مقاله از مقالات) کشتار عام / ترجمه و گردآوری مصطفی رحیمی / آگاه

۵۰) (یک مقاله از مقالات نگاه) نگاه / ترجمه و تألیف مصطفی رحیمی / زمان

درباره او:

۵۱) شماره ۴

۵۲) شماره ۶

۵۳) کتاب زمان (ویژه سارتر)

۵۴) ژان پل سارتر / موریس کرنستون / منوچهر بزرگمهر / خوارزمی

۵۵) ژان پل سارتر / هنری پیر / احمد میر علائی و ابوالحسن نجفی / زمان

۵۶) (سه مقاله از مقالات) یأس فلسفی / مصطفی رحیمی / نیل

۵۷) نقد و بررسی رمانهای ژان پل سارتر / آیریس مردوک / محمد حسین عباسپور تمیجانی / مروارید

۵۸) تفسیری بر غثیان سارتر زنویواید / دکتر محمد تقی غیاثی / امیر کبیر (تفسیر بر کتاب شماره ۴۳)

۵۹) بررسی تطبیقی قهرمانان پوچی در آثار آلبر کامو، ژان پل سارتر،وسال بلو/گردآوری‌و ترجمه علی اکبر عقیلی آشتیانی

۶۰) بررسی روابط اگزیستانسیالیست با جامعه / محمد رضا زمانی / پیشگام (تقریباً کل کتاب نقدی است بر کتاب شماره ۴۱)

۷) سیمون دوبوار

از او:

۶۱) نقد حکمت عامیانه / مصطفی رحیمی / آگاه

۶۲ / جنس وانهاده / ناهید فروغان / نشر مرکز

۶۳) خاطرات / قاسم صنعوی /...

۸) داستایوسکی

از او:

۶۴) برادران کارامازوف / صالح حسینی / آمون

۶۵) جنایت و مکافات / مهر آهی / خوارزمی

۶۶) نگونبخت / محمد حسین عباسپور تمیجانی / عطایی

۶۷) یادداشتهای زیر زمین / رحمت الهی / جیبی

۶۸) همزاد / ناصر مؤذّن / نشر تندر

درباره او:

۶۹) شماره ۳

۷۰) داستایوسکی / آندره ژید / دکتر حسن هنرمندی / زوار

۷۱) فیودور داستایوسکی / ارنست ج سیمونز / امیر جلال الدین اعلم / جیبی

۷۲) داستایوسکی، زندگی و آثار /لئونید گروسمان / دکتر سیروس سهامی / نشر نیکا

۷۳) داستایوسکی / هانری تروایا / حسینعلی هروی / نیلوفر

۷۴) باز خوانی داستایوسکی بر اساس نقد جنایات و مکافات / ی. کاریاکین / ناصر مؤذّن / پیام / (نقد شماره ۶۵

۹) کافکا

از او:

۷۴) محاکمه / امیر جلال الدین اعلم / کتابسرا

۷۵) امریکا / بهرام مقدادی / هاشمی

۷۶) مسخ / فرزانه طاهری (+ درباره مسخ / ولادیمیر ناباکوف / فرزانه طاهری) / نیلوفر

۷۷) پزشک دهکده (چند داستان کوتاه) / فرامرز بهزاد / خوارزمی

۷۸) نامه به پدر / فرامرز بهزاد / خوارزمی

درباره او:

۷۹) شماره ۳

۸۰) فرانتس کافکا (سنجش اندیشه و هنر) / والتر زکل / جلال الدین اعلم / کتابسرا

۸۱) شناختی از کافکا / دکتر بهرام مقدادی / نشر گفتار

۱۰) آلبر کامو

از او:

او بزرگترین شخصیت ادبی و هنری است که از طریق نمایشنامه نویسی، رمان و نقد ادبی و مقالات سیاسی اجتماعی مشهور شد و این شهرت باعث تداعی نام اگزیستانسیالیست شد و چنان نام سارترواین مکتب با یکدیگر همراه شدند که هر گاه نام کسی به عنوان اگزیستانسیالیست برده می شود، گمان می رود که او با آراء و نظرات سارتر نیز موافق است. در حالی که، عموم فیلسوفان اگزیستانسیالیست چه الهی و چه

۸۲) بیگانه / امیر جلال الدین اعلم / کتابسرا (ترجمه دیگری از همین کتاب به قلم جلال آل احمد و علی اصغر خبره زاده جزو انتشارات کانون معرفت منتشر شده است)

۸۳) طاعون / رضا سیّد حسینی

۸۴) سقوط / شورانگیز فرّخ / جیبی

۸۵) سوءِ تفاهم / جلال آل احمد

۸۶) کالیگولا / ابوالحسن نجفی / زمان

۸۷) عیش / محمّد تقی غیاثی / پیام

۸۸) فلسفه پوچی / محمّد تقی غیاثی

۸۹) نامه به دوست آلمانی / آلبر کامو / رضا داوری

۹۰) تعهد کامو (مقاله هایی از کامو در زمینه های ادبی و اجتماعی) / مصطفی رحیمی / آگاه

۹۱) (شش مقاله از مقالات) شماره ۴۸

۹۲) (سه مقاله از مقالات) شماره ۵۰

درباره او:

۹۳) آلبرکامو / کانر کروز اوبراین / عزّت الله فولادوند / خوارزمی

۹۴) آلبرکامو / ژرمان بره / جلیل روشندل / بابک

۹۵) تفسیری بر بیگانه کامو / پیرلوئی ری / محمدتقی غیاثی / امیرکبیر

۱۱) اونامونو

از او:

۹۶) درد جاودانگی یا (سرشت سوگناک زندگی) / بهاءالدین خرمشاهی / امیرکبیر

۹۷) هابیل و چند داستان دیگر / بهاءالدین خرمشاهی / امیر کبیر

۱۲) بردیائف

از او:

۹۸) منابع کمونیسم روسی و مفهوم آن / عنایت الله رضا / ایران زمین

۱۳) پل تیلیش

از او:

۹۹) شجاعت بودن / مراد فرهادپور / شرکت و انتشارات علمی و فرهنگی

الحادی با ژان پل سارتر مخالفت دارند و از این جهت عنوان اگزیستانسیالیست را بر خود نمی پذیرند و مثل یاسپرس و هایدگر می گویند مافیلسوف وجودی هستیم.

چنین اتفاقی درباب پوزیتویست ها هم تکرار شد. کلمه «پوزیتویست»ابتدا توسط اگوست کنت، فیلسوف معروف فرانسوی، به کار برده شد. اما سایر متفکران هم مشی او، از این جهت که آراء و نظرات کنت را قبول نداشتند، مایل نبودند عنوان «پوزیتویست» بر آنها اطلاق شود. مسأله اجتناب از این صفت، با توجه به دوران آخر عمر کنت که کارش به جنون کشید، بسیار جدّی تر می شود و از این رو فیلسوفان این مکتب گاهی خود را اتمیست منطقی می نامند. پوزیتویست های منطقی حلقه وین هم حتی برای اینکه خود را از صف «پوزیتویست» اگوست کنت جدا کنند، یک وصف «منطقی» به کلمه «پوزیتویست» اضافه کردند.

فیلسوفان اگزیستانسیالیست، در پاسخ مسائل وجودی متفق القول نیستند. بنابراین، یک نظام فلسفی از آراء و نظرات مجموعه این فیلسوفان بدست نمی آید; زیرا وقتی می توان کلمه «مکتب فلسفی » را به کاربرد که لااقل طرفداران آن در ده مسأله وفاق داشته باشند ولی فیلسوفان اگزیستانسیالیست که در جواب به هیچ مسأله ای با هم وفاق ندارند، نمی توان آنها را به عنوان یک مکتب فلسفی خواند، در عین حال که یک چیز علّت نامگذاری آنها به این وصف می شود و آن یک چیز وفاق آنها بر نوع پرسش است. البته با دقت نظر می توان در ناحیه پاسخها نیز موافقت هایی را در بین آنها یافت، مثلا درباب اینکه بزرگترین ارزش انسانی چیست؟ می توان گفت تقریباً همگی آنها بر این پاسخ متفقند که بزرگترین ارزش انسان آزادی است.

مسائل مورد اتفاق اگزیستانسیالیستها

گفتیم در ناحیه سؤالات می توان به طور نسبی، اتفاقی در بین اگزیستانسیالیستها یافت، طبق رأی آکونر، آنها به ۵ مسأله مورد اتفاق می پردازند. اگر چه آکونر در مقدمه کتاب خود معتقد است در تعداد این مسائل باید محتاط بود.[۲۲] فیلسوف دیگری به نام لیسی[۲۳] هشت مسأله را مورد وفاق می داند و کاپلستون در

۲۲. Oconner; *A Critical Histoty of western Philosophy*.

۲۳. Lacy.

کتاب فلسفه معاصر خود سه مسأله را مورد وفاق می داند. البته ما در اینجا، طبق نظر دائرۀ المعارف فلسفه و یراسته پل ادواردز مشی می کنیم و به شش مسأله مورد اتفاق می پردازیم.[۲۴]

۱. مسأله تفرّد انسانی

این مسأله، در واقع، برای نفی دو چیز به کار می رود: یکی نفی نظامهای قبلی و دیگری نفی توده ای شدن فرد انسانی. هر شیئی در این عالم از انسان گرفته و غیر انسان دارای یک سری اوصاف متعدد است که به تعداد آنها کاری نداریم. در میان این اوصاف، می توان یک رابطه علّی معلولی بر قرار کرد; اعم از اینکه این علّیت، علیّت تامه باشد یا علّیت ناقصه. اگر چنین رابطه علّی معلولی بین ویژگیهای جسم یافت شد می توان گفت در رأس این سلسله صفات ممکن است مثلا ۵ ویژگی قرار گرفته باشند. اگر این ویژگیها، یکی بود در این صورت در رأس بودنش برای همه قابل فهم است; مثل واجب الوجود که در رأس روابط علّی معلولی عالم وجود قرار گرفته است. اما اگر گفتیم این ویژگیها ده تاست در رأس بودن آنها به اعتبار چه چیزی می تواند فهم شود. ممکن است بگوییم به اعتبار دو چیز به صورت مجموعی; یکی اینکه هیچکدام از این ده ویژگی، خود معلول ویژگی دیگر نباشند و نسبت به ویژگیهای دیگر علّیت داشته باشند. دوّم اینکه، در این ده ویژگی رابطه علّی و معلولی بین خودشان بر قرار نباشد و همگی در عرض یکدیگر باشند.

حال اگر مابین ویژگیهای یک شیی، رابطه علّی معلولی برقرار کردیم،چنین تصویری، تصویر کاملا معقولی است و می توان گفت کل این موجود ساخت و کارکردش از این مثلا ده ویژگی نشأت می گیرد. بنابراین، برای شناخت شیئی باید این ده ویژگی را بشناسیم و به هر میزان، کمتر این ده ویژگی را بشناسیم شناخت ما از این موجود کمتر است.

وضع و حال انسان نیز از سایر اشیا مستثنا نیست. در بین اوصاف فراوان او، تعدادی ویژگی وجود دارد که منشأ و علّت سایر اوصاف اند و با شناخت این اوصاف، شناخت واقعی از انسان پیدا می شود. اما معمولا ما برای شناخت اشیا و از آن جمله انسان چنین کاری نمی کنیم و بلکه اشیای خارجی را که در یک جا جمع شده اند در نظر می گیریم و می بینیم این اشیا در چه وصف یا اوصافی با هم شریکند، مثلا چه وصف مشترکی بین ماژیک، استکان، قند، تخته پاک کن و کتاب روی میز وجود دارد. حتی از اوصاف مشترک بین دو یا سه چیز هم صرف نظر می کنیم و مثلا می بینیم که همه اینها جامدند. از این به بعد، به

۲۴. از مجموعه کتابهای معرفی شده، در این بحث به این سه کتاب حتماً مراجعه فرمایید;

ــ جمال پور، بهرام; انسان و هستی، نشر هما

ــ وال، ژان و روژه ورنو; نگاهی به پدیدار شناسی و فلسفه های هست بودن، ترجمه یحیی مهدوی، انتشارات خوارزمی، ۱۳۷۲

ــ بارت، ویلیام; اگزیستانسیالیسم چیست؟ ترجمه، منصور مشکین پوش، نشر ادب، ۱۳۶۲

شیء اشاره می کنید و می گویید «این جامد است». حال اگر قندی که در این مجموعه قرار گرفته بود، با مجموعه دیگری جمع می شد مثلا روی میز کاغذ، پنبه، قند و شیر وجود می داشت، وصف مشترک همه اینها «سفیدی» می بود و شما اشاره می کردید و می گفتید «این سفید است». و همینطور اگر قند در مجموعه سوّمی قرار می گرفت که وصف مشترک آنها «شیرینی» بود شما از آن قند به عنوان «شیء شیرین» یاد می کردید. پس ما به جای اینکه شناخت راستین از یک شیئی پیدا کنیم، شناخت جعلی وبدلی پیدا می کنیم. شناختی که هر بار که شیئی در مجموعه خاصی قرار می گیرد یک وصف آن برای ما آشکار می شود و مجموعه این اوصاف آشکار شده را اوصاف شیئی می دانیم و مثلا قند را اینگونه تعریف می کنیم شیئی جامد، سفید، شیرین،

اما چنین شناختی به دو دلیل شناخت واقعی نمی تواند باشد. دلیل اوّل این است که ما هیچگاه به اختصاصات مثلا این قند نمی توانیم اکتفا کنیم، با اینکه همین اختصاصات به قند موجودیت می دهد و آن را این می کند. هر چه در این فهرست آمد مشترکات اشیاء بود، یعنی در واقع، فهرست به قیمت خلاصی از تفرّد به دست آمد.اگر همین قند در میلیونها مجموعه قرار بگیرد باز هم نمی توانید بگویید اوصافی که از قرار داده شدن در این مجموعه ها بدست می آید، آن را متعّین می کند و به تعبیر قدما از میلیونها مفهوم کلی باز هم نمی توان به یک مفهوم جزئی رسید. پس در نهایت، چیزی که در این میان حاصل می آید همیشه با غفلت از خود قند است.

دلیل دوّم آن است که ما وقتی شیئی را در مجموعه ای قرار می دهیم، ویژگیهای مشترک را در می یابیم به این دلیل که آنها چشمگیرند و آدمی از دور به آنها علم پیدا می کند ولی چه بسا اگر دقت می کردیم ویژگیهای خاصی را که از چشم عموم پنهان است بدست می آوردیم. به تعبیر دیگر، حاصل فرآیند چنین شناختی که از مشترکات شیئی بدست می آید، مفهوم کلی است که دلالت بر ماهیت نوعیه شیء می کند نه فرد خاص از این ماهیت نوعیه; یعنی هر وقت «زید» را می شناسید بما هو فرد من نوع الانسان، او را می شناسید. اما زید غیر از اینکه ماهیت نوعیه واحدی دارد که با همه انسانهای دیگر شریک است، اختصاصاتی هم دارد که شاید آنها باعث پدید آمدن آن ده ویژگی مادر می شوند. ده ویژگی که شاید همه واکنشهای زید، طرز تلقی و رفتارهای او معلول آن ویژگیها باشند.

پس در اینجا به نظر فیلسوف اگزیستانسیالیست، روندی که قدمای فیلسوف برای شناخت اشیاء طی کرده اند باعث از دست رفتن تفرّد اشیاء شده است. نظامهای فلسفی پیشین به دلیل نفی فرد محکومند. نظامهای فلسفی پیشین، آدمی را تا یک فرد از ماهیت نوعیه نکنند و از اصالتهای او دست بر ندارند، آرام نمی گیرند. یاسپرس معتقد است چنین روندی در ریاضیات و علوم تجربی خوبست اما درباب انسان

هرگز، به تعبیر او مثل این است که کسی بخواهد طرز تنفس را در انسان بفهمد، آن وقت بیاید آن فرد را شرحه شرحه کند، به محض اینکه تکه تکه کرد همان چیزی که می خواهد بشناسد از دست می رود. شما در شناخت انسان، به محض اینکه در تعریف او گفتید «فرد نوعیه واحدی است و یکی از افراد انسان است»، در واقع، او را از دست داده اید و هر چه شناسایی کنید وجه یا وجوهی از او را می شناسید نه کلّ او را. به تعبیر وایتهد، گرفتار مغالطه کنه و وجه شده اید. شما می خواستید کل زید را بشناسید امّا وجه یا وجوهی از او را شناختید.

تا اینجا مسأله تفرّد انسانی، شیوه نظامهای فلسفی پیشین را در شناخت انسان نفی کرد; اما بحث دوّمی هم وجود دارد که آن بحث توده ای شدن فرد انسان است. این بحث دوّم ناظر به مقام عمل است، برخلاف بحث اوّل که ناظر به مقام شناخت بود.

در مقام عمل هر کس در هر اوضاع واحوالی قرار می گیرد از خود می پرسد من متصّف به چه وصفی هستم؟ وقتی فهمید دراین وضع و حال متصف به چه وصفی است، آن چنان عمل می کند که سایر افراد متصّف به این وصف عمل می کنند. مثلا کسی را در نظر بگیرید که متصّف به وصف معلّمی است. در این صورت، خود را مجبور می داندچنان عمل کند که معلمان عمل می کنند. آنگاه کند و کاو می کند تا بداند معلمان چگونه عمل می کنند. مثلا اگر هوای کلاس به اندازه ای گرم باشد که تحمّل کت و شلوار پوشیدن نداشته باشد ولی در عین حال، بداند که معلّمان سر کلاس خود را ملزم به کت و شلوار پوشیدن می دانند او هم مثل سایرین عمل می کند و می گوید من یک معلّم هستم و معلّم نمی تواند با لباس زیر سر کلاس حاضر شود. به این حالت که فرد، خود را از صرافت طبع خود باز می دارد توده ای شدن فردانسانی می گویند.

توده ای شدن، دقیقاً، در مقابل به صرافت طبع عمل کردن است. یعنی انسان خلاف آنچه طبعش اقتضا می کند عمل کند. اگر در خانه تنها می بود و می دانست که کسی ناگهانی بر او وارد نمی شود چگونه عمل می کرد؟ به همان حالت، صرافت طبع می گویند.البته از فرآیند درونی شدن بگذریم که گاهی انسان در تنهایی هم آنگونه عمل می کند که در جمع و این به دلیل آن است که حالت جمعی در او درونی شده است. صرافت طبع باعث می شود که ما مثل اشیای داخل یخچال هر کدام بوی خاصی داشته باشیم و توده ای شدن مانند حالتی است که پس از ده روز اگر درب یخچال را باز کنید می بینید که هر میوه ای بوی بقیه چیزها را به خود گرفته است، وقتی خیار می خورید کمی بوی ماست می دهد. اگزیستانسیالیستها به این حالت، توده ای شدن[۲۵] و گاهی هم میان مایگی[۲۶] می گویند. در این حالت، هر یک از من و شما عضو

۲۵. massive.

یک توده هستیم نه فرد خاصی. بنابراین، اگزیستانسیالیستها به طور جدّی با همرنگ شدن با جماعت مخالف اند. البته متفرّد شدن به معنای مطلق کلمه و به صرافت طبع عمل کردن به معنای دقیق کلمه، در وسع انسان نیست ولی وقتی اگزیستانسیالیستها ما را به آن دعوت می کنند به این معناست که به هیچ حدّی از تفرّد نباید راضی شد. مانند آنکه پدری به فرزند خویش می گوید دوست دارم بی نهایت پولدار شوی با اینکه می داند چنین چیزی شدنی نیست; اما فرزند با شنیدن این سخن هیچگاه خود را رسیده به مقصود نمی داند.

توده ای شدن فرد انسانی در همه جا مصداق پیدا می کند حتی در مقام عدم اعتماد به قول دیگران در شناخت عالم واقع; اگر شیمیدان بگوید فلان ماده فلان طور است و ما هم بپذیریم، این هم نوعی توده ای شدن است و نوعی همرنگی با جماعت.

پس اصل اول حفظ تفرّد است در مقام شناخت انسان، بر خلاف، نظامهای فلسفی پیشین از افلاطون تا هگل (به تعبیر اگزیستانسیالیستها) که به انسان عنوانی می دادند و او را تحت این عنوان محکوم به احکامی می کردند. مثلا در جنگ عنوان دشمن به طرف مقابل دادن و هیچ وجه دیگری از او را ندیدن، خط مشی فیلسوفان ازافلاطون تا هگل است. اما اگر غیر از اینکه دشمن است، پدر است، بچه دارد و کسانی هم منتظر او هستند، اگر در نظر گرفته شود این یک مشی اگزیستانسیالیستی خواهد بود.

۲. درون ماندگاری[۲۷]

متفکران اگزیستانسیالیست به غیر از کی یرکگور خود را متعلق به مکتب فنومنولوژی (پدیدارشناسی) می دانند و از جهت نزدیکی مکتب اگزیستانسیالیسم و مکتب فنومنولوژی غالباً آنها را بایکدیگر همراه می کنند.ریشه این تفکر در افکار دکارت است ولی دو متفکّری که مبدع فنومنولوژی محسوب می شوند عبارتند از ادموند هوسرل[۲۸] و فرانزبرنتانو.[۲۹] ما در اینجا برای توضیح فنومنولوژی از مثالی که این دو مکتب زیاد از آن استفاده می کنند، بهره می بریم.

دو ستون زیر و نتایج هر یک را در نظر بگیرید:

در واقعدر نظر منتیجه

مارماروجود ترس

۲۶. mediority.

۲۷. Internality. در ادبیات عربی جدید به آن ذاتیت می گویند.

۲۸. E. Husserl (۱۹۳۸–۱۸۵۹).

۲۹. Franz Brentano (۱۸۳۸–۱۹۱۷).

مارلامارعدم ترس

لامارماروجود ترس

لامارلامارعدم ترس

از این مثال روشن می شود فقط در مواردی انسان می ترسد که به نظرش مار بیاید اعم از اینکه، در واقع، هم مار باشد یا در واقع مار نباشد و متعلق ترس آن چیزی است که به نظر ما می آید نه اینکه از مار واقعی بترسیم. فنومنولوژیست ها معتقدند چنین رابطه ای در باب امید هم جریان دارد. امید ما به چیزهایی است که به نظر ما امید آفرین اند و همینطور اعتماد. اگر فرض کنید معلمی در واقع با سواد باشد ولی به نظر شما بیسواد بیاید به او اعتماد نمی کنید. اعتماد و عدم اعتماد دائرمدار با سواد و بیسواد بودن واقعی معلم نیست بلکه دائرمدار این است که به نظر شما چگونه بیاید.

اگر بخواهیم فنومنولوژی را به تعبیر ساده تری توضیح دهیم مفادش این است که کل حالات نفسانی ما به فنومنها تعلق می گیرد نه نومنها; یعنی به نمود واقعیتها تعلق می گیرد نه به خود واقعیت. همه چیز بستگی دارد به این که چگونه به نظر ما بیاید و به این اعتبار، می توان گفت که انسان همیشه در درون خودش ماندگار است و پا از خودش بیرون نمی گذارد. همیشه به چیزی که بر او می نماید شاد می شود، امید می بندد، اعتماد می کندو.... جان کلام هوسرل و برنتانو این است که ما هیچ بر خوردی با واقع عالم نداریم. در واقع، این همان سخن کانت است، منتها کانت گویا بر این عدم دسترسی تأسف می خورد ولی اینها هیچگونه تأسفی نمی خورند.

می گویند: ما کاری نداریم به واقع برسیم یا نرسیم، ما از همین ظواهر گاهی می ترسیم و گاهی امید می بندیم و با این طرز تلقی، زندگی عملی ما هیچگونه اختلالی پیدا نمی کند. اگر کانت می گفت شناخت ما به ظواهر فنومنها تعلق می گیرد، ما می گوئیم اراده ما هم به فنومنها تعلق می گیرد. از این تعلق اراده به ظواهر، به درون ماندگاری تعبیر می کنند. یعنی انسان از درون خودش پافراتر نمی گذارد. سلسله تصاویری بر ذهن و روح آدم عرضه می شوند و آدمی به بعضی از اینها دل می بندد و از بعضی از آنها می ترسد، عاشق بعضی از آنها می شود و متنفّر از بعضی دیگر; این درون ماندگاری را اگزیستانسیالیست ها در اخلاق از آن بسیار سود جسته اند و البته در بخش نظری فلسفه خودشان هم از آن استفاده کرده اند ولی در اخلاق بیشتر استفاده کرده اند. به همین مقدار می توان گفت که وفاقی بین فنومنولوژیستها و اگزیستانسیالیستها وجود دارد.

۳. آزادی

اگزیستانسیالیست ها درباب آزادی به سه گزاره قائل اند:

■ **اولین گزاره** این است که انسان هیچ لحظه ای از لحظات عمرش، از گزینش و انتخاب گریزی ندارد. یعنی شما نمی توانید در یک لحظه از لحظات عمرتان بگوئید: من استنکاف از گزینش کرده ام. من کنش و واکنشی بر نگزیده ام. فعل انتخاب و گزینش کاری است که مدام انجام می دهید، حتی وقتی به نظرتان می آید استنکاف کرده اید از اینکه بین شیر و چای یکی را از انتخاب کنید، خود اینکه می گوئید اگر شیر را انتخاب کرده بودم، انتخاب کرده بودم. ولی الآن که نه شیر و نه چای را انتخاب کرده ام، انتخابی نکرده ام، خودش یک انتخاب است.ترک الفعل، هم یک فعل است. مائیم که به لحاظ اینکه موجودات را عدمی می بینیم، سلبی و ایجابی می بینیم، آنوقت می گوئیم بعضی وقتها کسی فعل انجام داد، بعضی وقتها کسی ترک کرد. ولی اگر ما این دید سلبی و ایجابی، وجودی و عدمی را به کنار بگذاریم آنوقت می گوئیم هر ترک الفعلی، فعل است. ما سخن گفتن را می گوئیم امری است وجودی; بنابراین هر کس سخن گفت، می گوئیم فعلی انجام داده است و هر کس سکوت کرد، می گوئیم کاری انجام نمی دهد، بخاطر اینکه دید ما این است که سکوت امر عدمی است و سخن گفتن امر ایجابی است. اما کسی هم که حرف نمی زند، انتخابی انجام داده است، سکوت هم یک فعل است، هم فعل، فعل است و هم ترک الفعل، فعل است. تا اینجا ممکن است بگوئید ما را از فعل گریزی نیست ولی اگزیستانسیالیستها می گفتند ما را از انتخاب گریزی نیست و انتخاب اخص از فعل است، ولی آنها معتقدند هر فعلی انتخاب است، فعل امکان ندارد مگر با انتخاب یکی از شقوق و فعل و انتخاب با اینکه هر دو مفهومند، ولی دو مفهوم متساوی اند. هر فعلی انتخاب است و هر انتخابی فعل است.

■ **گزاره دوم** در باب آزادی این است که علاوه بر اینکه از گزینش گریزی نیست، گزینش انسان وجه عقلانی هم ندارد. اگر کسی در یک مختصه زمانی و مکانی و اوضاع واحوالی کاری را انجام داد و شما از او خواستید که بگوید چرا این کار را انجام داده است و نه کار دیگری را، ممکن است شما به نظرتان بیاید که او دلیلی ارائه می کند که آن دلیل این انتخاب او را توجیه می کند. اگزیستانسیالیست ها قائلند به اینکه اگر دلیلی را که او اقامه می کند، باز هم در آن مداقّه کنیم، می بینیم این دلیل به گزینش دیگری وابستگی دارد و خود آن گزینش دیگر، باز هم به گزینش های دیگر وابستگی دارد، نه به وجه عقلانی. حتی وجه عقلانی هم که ما بر می گزینیم، ما بر گزیده ایم. سؤال بسیار مهمّی که در اینجا در فهم مسأله بسیار دخیل است این است که آیا ما در منطق ابتدا استدلال معتبر را تمیز می دهیم و آنگاه شرایط اعتبار استدلال را یا بالعکس. آیا کشف شرایط استدلال ما را به تشخیص استدلال معتبر از استدلال نا معتبر می کشاند یا ما ابتدا شرایط اعتبار استدلال را کشف می کنیم. مثلا فهمیده ایم که اعتبار استدلال پنج شرط دارد، بعد به سراغ استدلال می رویم; هر استدلالی را که دیدیم واجد این پنج شرط است می گوئیم این

استدلال معتبر است و اگر دارای این پنج شرط نبود، می گوئیم این استدلال معتبر نیست، و طبق همین ملاک قضایا را به دو دسته معتبر و نا معتبر تقسیم می کنیم. کدامیک از این دو روند، است که در واقع ما انجام می دهیم؟ اگر ما معتقد باشیم تشخیص استدلال معتبر از نا معتبر ما را به سوی تعیین شرائط اعتبار استدلال می کشاند آنوقت یک مقدار نزدیک می شویم به همان چیزی که اگزیستانسیالیست ها می گویند. فرض کنید بشر از روز اول با این استدلال مواجه می شده که «زید مریض است» و «هر که مریض است تبش بالا می رود» بعد نتیجه می گرفته که «تب زید بالا است». در اینجا سروکار ما با اعتبار استدلال است که مربوط به صورت استدلال می باشد نه ماده آن. من می توانم «زید مریض است» را از شما قبول کنم یا قبول نکنم در این جهت کاملا آزاد هستم. «هر مریضی درجه حرارتش بالا می رود»، باز می توانم از شما قبول کنم یا قبول نکنم. در قبول و عدم قبول قضیه اول و دوم کاملا آزاد هستم; اما اگر قسمت اول و دوم را قبول کردم، آن وقت نتیجه، یعنی «زید درجه حرارتش بالا می رود» بر ذهن و روان من تحمیل می شود. اگر اولی را قبول نمی کردم تحمیل نمی شد، دومی را قبول نمی کردم تحمیل نمی شد، هر دو را قبول نمی کردم، باز هم تحمیل نمی شد. اما از سوی دیگر، اگر کسی گفت «زید مریض است» و «هر کس مریض است درجه حرارتش بالا می رود» پس عمرو هم حرارت بدنش بالا می رود. من می بینم که اگر اولی را بپذیرم و دومی را هم بپذیرم نسبت به پذیرش نتیجه هنوز آزادی دارم. متوجه می شویم که در بعضی از استدلالها اگر مقدمه اول و دوّم را قبول کردید، باید نتیجه را هم بپذیرید ولی در بعضی از استدلالها اگر قسمت اول و دوم را قبول کردید در پذیرش نتیجه آزاد هستید. به تعبیر دیگر، استدلالها دو گونه اند: استدلالهایی که هم در ناحیه مقدمات مرا آزاد می گذارند، هم در ناحیه نتیجه و دوم استدلالاتی که فقط مرا در ناحیه مقدمات آزاد می گذارند، ولی در ناحیه نتیجه آزاد نیستم.

پس می توان به این صورت گفت که انسان به علم شهودی می یابد که بعضی نتایج تحمیل بر روح و ذهن او می شوند و بعضی نتایج تحمیل بر روح و ذهن انسان نمی شوند. آن وقت بعد آمده و نامگذاری کرده و گفته است که هر استدلالی که نتیجه اش تحمیل می شود بر روح و ذهن انسان، آنها را استدلال معتبر می گویند و هر استدلالی که نتیجه اش بر روح و ذهن انسان تحمیل نمی شود، استدلال نا معتبر می گویند. پس لغت استدلال معتبر و استدلال نا معتبر را ما وضع کرده ایم برای این دو قسم استدلال. از این نظر گفته می شود استقرا نامعتبر است، چون اگر من قبول کردم که او اصفهانی است و زیرک، عمرو اصفهانی است و زیرک علی و تقی و رضا و همه اینها را قبول کردم که اصفهانی اند و زیرک، باز هم می توانم قبول کنم که هر اصفهانی زیرک است و هم می توانم قبول نکنم، کاملا آزاد هستم و به همین ترتیب درباب تمثیل. حاصل آنکه، ما از راه شهودفهمیده ایم نتیجه چه استدلالی خود را بر ما تحمیل

می کند و نتیجه چه استدلالی خود را بر ذهن ما تحمیل نمی کند و از این طریق تشخیص استدلال معتبر از استدلال نا معتبر برای ما میسور می شود. بعد از این تشخیص در گذر زمان، ارسطوها به میدان آمدند و تعدادی از استدلالهایی را که از راه علم شهودی فهمیده بودیم معتبراست، کنار هم گذاشتند و وجوه مشترک آنها را بدست آوردند و به عنوان شرایط اعتبار استدلال اعلام کردند. از اینجا معلوم می شود که اگر گاهی منطق دانی پیدا می شود و می گوید برای اعتبار استدلال شرط x لازم است و دیگران پس از بررسی، سخن او را قبول نمی کنند به چه دلیل است. از سخن ما معلوم شد که شناخت اعتبار استدلال متوقف بر شناخت شرائط اعتبار نیست بلکه یک سلسله امور است که قبل از اینکه ما شرائطی برای اعتبار استدلال بدست آوریم، خودمان آن را استدلال معتبر می دانیم. آن سلسله امور از راه شهود بر ذهن ما تحمیل می شوند و در میان آنها شرط x را نمی یابیم و حتی در ذهن خود آنها را قابل کم و زیاد شدن نمی دانیم.

در فلسفه هنر یا علم الجمال نیز مانند این مسأله در منطق مطرح می شود آیا کشف شرایط زیبایی یک شیئی متوقف است بر شناخت شرایط یا اینکه از کنارهم چیدن چیزهای زیبا و بدست آوردن وجوه مشترک آنها ما به شرایط زیبایی پی می بریم؟ در اینجا داوری آسانتر است، ما نمی توانیم شرایط زیبایی یک شیئی را شمارش کنیم ولی هیچگاه در تشخیص شیئی زیبا از زشت مردّد نمانده ایم.[۳۰] کاری را که ارسطو در منطق برای شناخت اعتبار استدلال کرد، فیلسوفان هنر از زمان افلاطون تا الآن خواسته اند درباب کشف شرایط زیبایی یک شیئی بکنند ولی هنوز موفق نشده اند و با وجود بحث و جدل فراوان بر یکی از شرایط زیبایی وفاقی حاصل نیامده است.

برگردیم به اصل بحث، اگزیستانسیالیستها معتقدند گرایش و گریزش نیز امری است که با علم شهودی درک می شود. اگر چیزی را بخواهیم، حتی المقدور آن را به خود نزدیک می کنیم و چیزی را که نمی خواهیم، حتی المقدور، آن را از خود دور می کنیم; این را با حسّ باطنی درک می کنیم ولی نمی فهمیم چه چیزی موجب گرایش ما و چه چیزی موجب گریزش ما شد. همانطور که نمی توانستیم با توجیه عقلانی بگوییم. فلان شیئی زیباست و فلان شیئی زشت است و نیز نمی توانستیم بگوییم فلان استدلال معتبر است و فلان استدلال نامعتبر، همچنین نمی توانیم بگوییم چرا به فلان شیئی گرایش دارم و چرا از فلان شیئی گریزش.

اگر گفته شود که دلیل اعتبار فلان استدلال وجود شرایط چند گانه اعتبار است، پاسخ این خواهد بود که آن شرایط خودش فرع بر این بود که چند استدلال معتبر کنار هم جمع شوند و ما از جمع آنها

۳۰. در این باره ر. ک به : تولستوی : هنر چیست؟، ترجمه کاوه دهگان، امیر کبیر، ۱۳۵۰ بلوبتوکوروشه ـ هنر چیست؟، ترجمه فؤادروحانی.

ویژگیهای استدلال معتبر را کشف کنیم. پس اعتبار و عدم اعتبار، زشت و زیبا و گزینش و عدم و گزینش به علم شهودی ما بر می گردد.

در اینجا باید توجه داشت که ما در توضیح نظریه اگزیستانسیالیستها بیشتر از کلمه شهودی استفاده کردیم تا کلمه حضوری، در حقیقت در اینجا خواستیم از ابهام شهودی استفاده (و شاید هم سوء استفاده) کنیم; زیرا شهودی در بسیاری از موارد با حضوری مترادف است ولی گاهی هم به علم حصولی بسیار واضح و متمایز علم شهودی می گویند. از طرف دیگر، فیلسوفان ما معتقدند معلومات نظری ما مبتنی بر معلومات بدیهی است و معنای این ابتناء را هم به این می دانند که اگر n تا قضیه بدیهی داشته باشیم و قواعد منطق صورت را هم بدانیم، از طریق آنها می توان به همه قضایای نظری دست پیدا کرد. حال اگر از ایشان بپرسیم قضایای بدیهی یعنی چه؟ ممکن است بگویند قضایای بدیهی یعنی قضایای بی نیاز از دلیل و ممکن است بگویند قضایایی که نمی توان بر آنها استدلال کرد و چه بسا بدیهی جمع هر دو خصلت باشد یعنی هم بی نیاز از دلیل باشد و هم استدلال بر آن محال. اگر قسم اول را معتقد باشید یعنی بگویید قضیه بدیهی که زیر بنای معلومات بشری است، قضیه ای است که بی نیاز از دلیل است، سؤال می شود چرا بی نیاز از دلیل است؟ می گویند چون واضح است و همیشه بر امر قامض استدلال می شود نه بر امر واضح. در اینجا اگر سؤال شود که چرا انسانها امر واضح را می پذیرند؟ دیگر هیچ توجیه عقلانی برای این سؤال وجود ندارد. چگونه می توان به لحاظ عقلی توجیه کرد که انسان هر امر واضحی را می پذیرد.

برای هر توجیه عقلانی ای به سه قضیه نیاز دارید; اگر آن سه قضیه هم نظری باشد که استدلال به پیش نمی رود و اگر بدیهی باشد، پذیرش اینها هم باز توجیه عقلانی می خواهد. اگر به قسم دوّم از معنای بدیهی معتقد باشید، یعنی قضایای بدیهی را قضایایی بدانید که استدلال بر آنها محال است، ممکن است گفته شود این دسته قضایای مستحیل الاستدلال را می پذیریم ولی قضایای مستحیل الاستدلال منحصر به قضایای بدیهی نیست. پس ناگزیر می شوید قضایای مستحیل الاستدلال را به دو دسته واضح که توجیه عقلانی ندارد و می پذیریم و غیر واضح تقسیم کنید و به پاره ای از قضایایی که توجیه عقلانی ندارند راضی شوید.

معنای سوّم بدیهی که جمع بی نیازی از دلیل و محال بودن استدلال بر آنها باشد، دچار مشکلات بیشتری است و ما به آن نمی پردازیم. حاصل آنکه، معلوم می شود ما سلسله نیازهای روحی داریم که از راههایی بر آورده می شود; مثل غریزه جنسی که نمی توانیم آن را توجیه عقلانی کنیم ولی ارضای غریزه جنسی سبب می شود که ما به سوی آن گام برداریم. اگر کسی بپرسد چرا ازدواج می کنی؟ ممکن است هیچ توجیه عقلانی نداشته باشید ولی بگویید وقتی ازدواج می کنم، احساس می کنم نیازی را در درون

خودم با این کار برآورده می کنم. همین طور اگر بپرسند چرا قضیه بدیهی را می پذیری؟ بگویم توجیه عقلانی برای پذیرش بدیهی ندارم ولی نیازی در درون من هست که با چنین پذیرشی این نیاز بر آورده می شود. و همین طور سایر نیازهای روحی و جسمی که با ارضای آنها رضایتی به ما دست می دهد. پس اگر در جای دیگری گزاره ها را به سه قسم خرد پذیر، خرد گریز و خرد ستیز تقسیم کردیم، مَقسم این تقسیم گزاره هایی است که استدلال عقلی در آنها نافذ است ولی گزاره هایی را که بدون اینکه توجیه عقلانی داشته باشد، می پذیریم در این تقسیم داخل نیست.

قدمای ما این توجیه پذیر نبودن عقلانی[۳۱] قضایای بدیهی و واضح را مقتضای فطرت می دانستند و معتقد بودند فطرت ما به گونه ای بنا شده است که این امور را می پذیریم. پس اگر راست گفتن را بهتر از دروغ گفتن می دانیم به دلیل این است که فطرت ما میل بیشتری نسبت به راستگویی نشان می دهد. روح آدمی بدون استدلال به راست گفتن مایل است و بدون استدلال از دروغ گفتن متنفّر است. هیچکس نمی تواند اثبات کند که راست گفتن بهتر ازدروغ گفتن است. اثبات چنین ادّعایی به مقدماتی نیاز دارد که بر هیچکدام از آنها هنوز وفاقی نیست. درباب حقیقت، جمال و خیر سه عنصر مطلق افلاطونی نیز چنین است که نمی توانیم بر آنها استدلال کنیم; فقط به اینها بهتر راضی می شویم یا به تعبیر قدما فطرت ما به اینها مایل است.

اما اگزیستانسیالیستها که اعتقاد به ماهیت ثابتی (به نام فطرت یا هر نام دیگری) ندارند، نمی توانند این توجیه را نسبت به گزاره های مذکور بیان کنند. لذا می گویند همه چیز به گزینش ما بستگی دارد و گزینش هم توجیه عقلانی ندارد; پس اگر ما امور واضح را می پذیریم به این دلیل است که تصمیم گرفته ایم امور واضح و قضایای مطابق با واقع را قبول کنیم. مثل اینکه می توانستیم تصمیم بگیریم امور مبهم را قبول کنیم. بنابراین، سخن از میل و فطرت و این گونه امور نیست بلکه ما این مسیر را انتخاب کرده ایم.

ممکن است گفته شود ترجیح بلا مرجّح محال است و ما همیشه در انتخاب خود مرجّحی داریم و اگر مرجّحی نباشد انتخاب نمی کنیم. در جواب باید گفت منظور از مرجّح این است که اگر سه امر X، Y و Z را در نظر بگیریم و شخص (A) بخواهد یکی از اینها را انتخاب کند، حتماً باید مرجّحی در یکی از این سه X، Yو Z پیدا کند، به طوری که اگر این سه با هم مساوی باشند او هیچیک را انتخاب نمی کند، این سخن غلطی است. شخص A در این حالت متحیر نمی ماند و در نهایت یکی از این سه را انتخاب خواهد کرد و شرایط مساوی این سه موضوع تأثیری در انتخاب او نخواهد داشت.

۳۱. ratiotnal Justification.

اما اگر مراد از مرجّح، ترجیح نسبت و ربط A با X باشد، در حالی که، ربط و نسبت A با Y و ربط و نسبت A با Z مساوی است، در اینجا ترجیح بلا مرجّح محال است و سخن درستی هم هست. پس اگر منظور این باشد که چون این سه چیز با هم تفاوتی ندارند انتخاب صورت نمی گیرد، این سخن پذیرفتنی نیست. اما اگر مراد این باشد که علاوه بر اینکه این سه چیز خودشان با هم مساوی هستند ربط و نسبت شخص A هم با هر یک از این سه چیز مساوی است، «ترجیح بلا مرجّح محال است» سخن درستی است ولی این معنا ضرری به مواضع اگزیستانسیالیستها نمی زند.

استفاده از دیدگاه فروید در مسأله آزادی

فروید، روانشناس معروف، بااینکه اگزیستانسیالیست نبود ولی تبیین او در مسائل روانی انسان و به خصوص مبنای ضمیر هشیار و ناهشیار او کمک فراوانی به این وجه مشترک فیلسوفان اگزیستانسیالیست کرده است. در دیدگاه روانشناختی قبل از فروید، قلمرو روح آدمی مساوی قلمرو آگاهی اوست و این دو دایره و قلمرو کاملا بر یکدیگر منطبق اند. هر چه در ساحت روح ما می گذرد ما بر آن آگاهیم و هر چه را ما بر آن آگاهیم در ساحت روح ما وجود دارد. اما در دیدگاه فروید، این دو دایره بر یکدیگر منطبق نیستند. دایره روح آدمی از دایره آگاهی او بسیار وسیعتر است و بسیاری از امور در ساحت روح هست که ما از آن آگاهی نداریم. به نظر فروید، روان آدمی دو بخش دارد یکی بخش روان خود آگاه (هشیار) و دوّم بخش روان نا خود آگاه (ناهشیار).

اگر این تصویر فروید را بپذیرید، این موضع اگزیستانسیالیستها، یعنی وجه عقلانی نداشتن گزینش بسیار روشنتر قابل تصویر است. اگر انسان بخواهد برای هر کاری توجیه عقلانی داشته باشد، در این صورت باید هر کاری می کند، انگیزه های او متعلّق شعور و آگاهی او هم باشد. مثلا اگر شما بپرسید چرا کت و شلوار قهوه ای پوشیده ای؟ من نمی توانم پاسخی بدهم جز اینکه بگویم از این رنگ خوشم می آید. اگر بپرسید چرا از این رنگ خوشت می آید؟ می گویم نمی دانم. تفسیر این «نمی دانم» از دیدگاه فرویدی این است که انگیزاننده من برای پوشیدن این رنگ کت و شلوار در بخش روان ناخودآگاه من است. و چه بسا بسیاری از انگیزه های نفسانی ما چنان باشند که در قسمت ناخودآگاه جا گرفته باشند و در این صورت شرط لازم عقلانی بودن رفتارهای انسان از دست رفته است. به نظر فروید، اکثر مواردی که به نظرمان می آید می دانیم چرا فلان کار را کرده ایم، به خاطر این است که دقت نمی کنیم.اگر دقت کنیم، می بینیم که فعل الف را به خاطر رسیدن به مقصود «ب» انجام داده ایم و «ب» را به خاطر «ج» و «ج» را به خاطر «د» تا برسیم به فعلی که نمی دانیم چرا آن را انتخاب کرده ایم و دلیل اصلی آن، انگیزه ای است که در بخش ناهشیار ماست.

البته ما در اینجا با این فرض که سخن فروید پذیرفته شود، بحث را به پیش بردیم، و باید توجه داشت که سخن فروید حرف آخر نیست. ویژگی علم امروز این است که بسیار آدمی را متواضع می کند، دیگر کسی نمی تواند برای مدّعای خود بگوید چون استاد اعظم جناب آقای الف فرموده اند پس باید...

اما معنای پذیرفتن یک رأی دو وجه دارد: یکی اینکه با پذیرش آن رأی به تمام لوازم منطقی آن ملتزم باشید و دوّم آنکه نشان دهید که پیشفرضهای این رأی بر پیشفرضهای رأی دیگر نوعی ارجحّیت دارد. اما پذیرفتن یک رأی به این معنا نیست که فقط و فقط این رأی درست است و رأیهای دیگر باطل است. پس با پذیرش دیدگاه فروید، سخن اگزیستانسیالیستها که معتقدند گزینشهای ما وجه عقلانی ندارد، سخن درستی است.

استفاده از دیدگاه نیچه

نیچه، یکی از فیلسوفان اگز یستانسیالیست آلمانی است. در این ده سال اخیر، متفکران اروپایی اقبال فراوانی به افکار او نشان داده اند. از مهمترین کتابهای او کتاب فراسوی خوب و بد به زبان فارسی توسط آقای داریوش آشوری ترجمه شده است. یکی از مهمترین ایده های او که در پشتیبانی از «گزینش بدون وجه عقلانی» بسیار مؤثر بوده است، در اینجا به زبان ساده بیان می کنیم. بیان خود نیچه بسیار مغلق و مشکل است. او معتقد است ما همیشه بی طرفانه با واقعیت ها روبرو نمی شویم بلکه با توجه به پیشداوریها و تعصب های خویش در برابر واقعیات، همیشه دست به حذف و اضافه می زنیم. به واقعیت هایی بها می دهیم که خواسته های عمیق روحی ما را بر آورده سازند، اگر اعتقاد به واقعیتی آن خواسته ما را ارضا کند ما به آن واقعیت باور پیدا می کنیم. مثالی می زند که تا حدّی بی ادبانه است ولی مقصود او را خوب تفهیم می کند.

می گوید مثال فیلسوفان با حقیقت، مَثَلِ جوان روستایی است که تازه به شهر آمده است و بایک زن خیلی بد کاره سابقه دار، کار کشته ای مواجه می شود. این جوان روستایی به خاطر ساده لوحی فکر می کند وقتی این زن لبخندی به او می زند، عاشق و دلمرده او شده است. فکر می کند تمام وجودش را در اختیار او خواهد نهاد. آنوقت دستپاچه می شود که عجب به ما دلبسته! و در مورد قدر و منزلت خود به توهم می افتد و پیش خود می گوید عجب من خوشگلم، چقدر خوش قد و بالا هستم. خبر ندارد که آن زن کارش این است. او دلبسته کسی نیست، نسبت به همه همینطور است. به همه لبخندی می زند. فیلسوف نسبت به حقیقت همینجور است، فکر می کند که می تواند حقیقت را به تور بیندازد. گاهی حقیقت، لبخندی به او زده، مثلا به یک واقعیتی رسیده، و نهایتش اینست که مثلا به این واقعیت رسیده که

«آب در صد درجه به جوش می آید» و «شیره شیرین است». در واقع، به نظر نیچه ما هیچوقت نمی توانیم هم به لحاظ ذهنی و هم به لحاظ روحی به حقیقت دسترسی پیدا کنیم. اولا ذهن ما همه وقت دست اندکار گزینش ها است. وقتی حقایق هم بر او عرضه می شوند، فقط آنهایی را پذیرا می شود که نیازهای او را برآورده می کند. دلیل اینکه درصد اقنای یک برهان هم در افراد مختلف، متفاوت است همین است. چرا یک برهان را متقاعد کننده می بیند ولی وقتی همین برهان را بر رفیقتان ارائه می کنید، می گوید من که دلم سکون پیدا نمی کند.

به نظر نیچه، ساختار ذهنی ما انسانها متفاوت است. فرض کنید انسانی در زندگی این جهانی اش دائماً مورد ظلم قرار گرفته است، هیچوقت قدرت نداشته است که بتواند از خودش دفاع کند. هر وقت در مقام دفاع از خودش قرار گرفته باز هم سیلی دیگری خورده است. او تمام امیدش را به زندگی بعد از این جهان بسته است و می گوید: بعد از این جهان، جهانی هست که در آن جهان فرد ظالم معاقب خواهد بود. این شخص در برابر برهانی که در مقام اثبات اینکه «زندگی پس از مرگ وجود ندارد» به مقابله بر می خیزد و طبیعتاً واکنشی نشان خواهد داد و نمی تواند قبول کند. اگر قبول کند ساختار روحی اش در هم می ریزد. اگر چنین آدمی فیلسوف باشد، تمام جدّو جهد عقلانی اش را به کار می اندازد تا ادّله محکم معاد را اثبات کند. آن طرف مسأله را هم در نظر بگیرید. کسی مثل معاویه باشد که هر نوع عیش و نوش و ظلم و کامروائی بوده در زندگی بخرج داده است. حالا اگر بگویند جهانی دیگری هست که ما در آن جهان معاقبیم، او در برابر باور به عالم معاد مقاومت می‌ورزد. اگر اثبات شود معادی وجود دارد، تعادل روحی اش از دست می رود. چاره ای جز این ندارد که تلاش کند ادّله باور به معاد را به گونه ای رد کند. پس ما در برابر واقعیتها بی طرف نیستیم. اگر دیدیم که در کنار قبول رأیی، وضع روحی مطلوبی پیدا می کنیم، در این صورت، از به اثبات رسیدنش استقبال می کنیم، و اگر دیدیم وضع روحی نامطلوبی پیدا می کنیم، ادبار می کنیم.

از این نظر، کی یرکگور قبل از نیچه می گفت گناه شناسی مقدّم بر شناخت شناسی است. می گفت ما باید گناهان را بشناسیم و آلوده به گناه نشویم تا بعد شناخت ما از عالم واقع دچار انحراف نشود. اگر گناه کنیم و در درون ما سلسله آثاری باقی بگذارد، این آثار دید ما را نسبت به واقعیات یا مات و مه می کند و یا منحرف می کند. نیچه می گفت ما به لحاظ ذهنی دست به گزنیش می زنیم و می گوئیم می خواهیم این مطلب به اثبات برسد و آن مطلب نمی خواهیم به اثبات برسد. حاصل آنکه به نظر او «حقیقت خادم مصلحت است» و مصلحت در نظر او، یعنی آنچه که به دید ما خیر است نه خیر واقعی.

اما از لحاظ روحی، نیچه معتقد بود اصلا انسان تاب تحمل تمام واقعیتها را ندارد. واقعیت یک حضور شکننده حائلی دارد.

این نظیر حرفی است که عرفای ما هم می زدند که انسانها ظرفیت شنیدن همه آراء و نظرات را ندارند. مولانا می گفت مریدی به مرشدی گفت تمام اسرار عالم ملک و ملکوت را برای من بگو. او گفت حتماً ولی به شرط اینکه اول این جعبه ای را که به تو می دهم به بازار ببری و به فلان کس بدهی و در راه نباید در آن را باز کنی. او در راه با خود می گوید در این جعبه چیست؟ و بالاخره تاب نمی آورد و در آن را باز می کند، موشی در آن بوده، که به محض باز شدن درب بیرون می پرد و فرار می کند. وقتی قضیه را برای مرشد تعریف می کند مرشد می گوید تو تحمل نداشتی نیم ساعت این موش در این جعبه مخفی بماند، آنوقت چه انتظاری داری که من تمام اسرار را برای تو بگویم. نیچه می گفت اصلا روح ما تحمل مواجهه، با واقعیات را ندارد. ظرفیت روحی ما انسانها کمتر از آن است که بتواند تمام واقعیتها را پذیرا باشد. اگر چنین دیدی را داشته باشید که «حقیقت خادم مصلحت است» آنگاه به نظر شما به طور نسبی همه همین طورند; مثلا دو برهان به شما عرضه شود: یکی در باره اثبات وجود خدا و یکی در نفی وجود خدا. (فرض می کنیم) شما به خاطر آن اعتقادی که دارید سعی می کنید آن دلیل نفی وجود خدا را موشکافانه یک جور ارائه بدهید که عیبی داشته باشد و بگوئید این مخدوش است. اما ادلّه وجود خدا را، آن همه موشکافی نمی کنید. حالا اگر کسی عقیده اش خلاف عقیده ما باشد، تمام موشکافی هایی را که ما در قسمت ادلّه نفی خدا می کنیم، او به ادلّه اثبات وجود خدا منتقل می کند. بالاتر از این برایتان بگویم اگر دلیلی را یک متفکر اسلامی درباب اثبات وجود خدا ارائه کرده باشد و دلیلی را هم یک متفکر مسیحی گفته باشد، شما می خواهید این دلیلی را که متفکر اسلامی گفته است، بدون خدشه باقی بماند. اما اگر دلیل متفکر مسیحی ردّ هم بشود به نظر می آید دلیل یک مسیحی است.

همانطور که گذشت در «حقیقت خادم مصلحت است» مصلحت به معنای خیر واقعی نیست بلکه به معنای خیر در نظر ماست. از این مبنا در پراگماتیسم بسیار سود برده شده است. پراگماتیستها خواه آنها که پراگماتیست صرف هستند مثل جان دیویی، چارلز پیرس[۳۲] و ویلیام جیمز[۳۳] و خواه کسانی مثل هانری برگسون،[۳۴] فیلسوف فرانسوی که پراگماتیست رسمی نیستند طرفدار چنین نظریه ای هستند. پس تا اینجا به نظر اگزیستانسیالیستها، مادر پذیرفتن قضایا اعم از تجربی، فلسفی و ریاضی نباید انتظار توجیه عقلانی تا به

۳۲. Charles. Sanders Pierce (۱۹۱۴ـ۱۸۳۹).

ریاضیدان، فیزیکدان و منطقی آمریکایی که اصطلاح پراگماتیسم. (مذهب اصالت عمل) را جعل کرد.

۳۳. William James (۱۹۱۰ـ۱۸۴۲) فیلسوف و روانشناس آمریکایی.

۳۴. Henri Bergson (۱۹۴۱ـ۱۸۵۹).

آخر داشته باشیم; البته در فلسفه علم این بحث مطرح است که چرا علوم انسانی بیش از سایر علوم آغشته به ایدئولوژی اند.[۳۵] یک نظر هم هست که هم علوم طبیعی و هم علوم انسانی آغشته به ایدئولوژی اند. اما این آمیختگی بیشتر علوم انسانی به ایدئولوژی به این دلیل است که در این علوم با اموری سروکار داریم که بیشتر به عواطف ما مربوط اند و وابستگی ما به عواطف در این امور، در تلقّی ما تأثیر می گذارد، ولی در علوم تجربی مثل شیمی چه بگویند اتم فلان ماده با اتم بهمان ماده میل ترکیبی دارد و چه بگویند میل ترکیبی ندارد، در تلقّی ما چیزی عوض نمی شود. بنابراین، در این موضوعات بی طرفانه تر مواجه می شویم.

■ **سومین گزاره ای** که اگزیستانسیالیستها در مساله آزادی به آن معتقدند این است که رفتارها و گزینش های انسانی تابع اصل علیت نیست. آیا پذیرفتن اصل علّیت با پذیرفتن اختیار انسانی قابل جمع است یا نه ؟ از قدیم الایام این بحث وجود داشته که آیا می توان هم به اصل علّیت قائل بود و هم به اختیار انسان یا نه؟ اگر بگویید: بله اصل علیت بر قرار است و نظام جهان نظام علّی معلولی است و در عین حال، انسانها هم مختارند، این یک صورت مسأله است. و اگر گفتید: نه، اینها با هم سازگار نیستند و باید یکی را قبول کنید. قبول کنید اصل علیت بر قرار است و انسانها مجبورند ویا قبول کنید که انسانها مختارند و اصل علّیت بر قرار نیست.

اگزیستانسیالیست ها در مسأله اول قبول کرده اند که اینها با هم منافات دارند و مانعۀ الجمع اند، یعنی اصل علیت با اختیار انسانی قابل جمع نیست. در مسأله دوم، یعنی حالا که باهم قابل جمع نیستند و تعارض دارند و باید یکی را انتخاب کرد آنها اختیار انسان را انتخاب کردند. گفتند انسان مختار است و اصل علّیت را رد کردند. اما در اینکه اصل علّیت را چگونه رد کردند، اگزیستانسیالیست ها به دو شاخه تقسیم می شوند. یک شاخه کسانی هستند که اصل علّیت را به طور کلی منکرند و در هیچ جایی به آن قایل نیستند. در نوشته های سی، چهل سال اخیرشان حتی به بعضی از اصول علم فیزیک مثل اصل عدم قطعیت هایزنبرگ، هم تمسّک جسته اند تا اثبات کنند که هیچ جاعلّیت بر قرار نیست.

دسته دوم اگزیستانسیالیست ها که دارای اکثریت اند می گویند کل جهان هستی را باید به دو قسمت تقسیم کرد: یکی جهان روح انسانی و دیگر جهان غیر جهان روح انسانی. در جهان غیر جهان روح انسانی، اصل علیّت بر قرار است وبه تبع اصل علیّت جبر حاکم است و در قسمت روح انسانی نه علیّت بر قرار است و نه جبر. از این جهت در ادبیات اگزیستانسیالیستی دو تعبیر بکار می رود: جهان ضرورت، جهان آزادی. مراد از جهان آزادی عوالم نفسانی انسانهاست و معتقدند این جهان، جهان آزادی است. امّا جهان

۳۵. مراد از ایدئولوژی در اینجا قبول اموری است که علّت دارد ولی دلیل ندارد. «علّت» ناظر به مقام ثبوت، تحقق و مقام وجود شناختی است و «دلیل» ناظر به مقام اثبات و فهم ما از واقع و به تعبیر دیگر ناظر به مقام معرفت شناختی و روانشناختی است.

خارج از قلمرو نفس انسان، جهان ضرورت است. امّا چرا علیت با اختیار انسانی سازگار نیست. در اینجا باید به دو نکته توجه داشت.

نکته اول: وقتی گفته می شود علیّت با اختیار سازگار نیست، مراد اصل علیت به همان تقریر و بیان سنتی آن است. اصل علیّت می گوید علیت بر قرار شده بین الف و ب اولا کلی است، ثانیاً ضروری است، ثالثاً نشان دهنده سنخیت بین الف و ب است. اگزیستانسیالیستها این روایت از اصل علیّت را معتقدند با اختیار انسان سازگار نیست. در اصل علیّت گفته می شود که «الشیء مالم یجب لم یوجد». اگر شی ای موجود شد قبلا باید به مرحله وجوب رسیده باشد. و اگر به مرحله ضرورت و جوب نرسد به مرحله وجود پا نمی گذارد. اگزیستانسیالیستها همین بیان از اصل علیّت را منکرند.

نکته دوم: اینکه منافاتش به چیست؟ منافات اصل علیّت و اختیار انسان به این است که شما وقتی دست به عملی می زنید، نهایت چیزی که دراین عمل می خواهید بیان کنید این است که بگویید: اراده کردم و این عمل مراد من بود. در این صورت، به نظر می آید که آن شیء در قلمرو و اختیار شماست. چون که مراد شما بود و نه مراد دیگری، در این جا این اشکال پیش می آید که وقتی می گویی من این شی را اراده کردم، خواهند گفت اراده هم یک شی است در جهان و پدیده ای است یا ممکن الوجود است یا واجب الوجود. ممتنع الوجود نیست، چون که اگر ممتنع الوجود بود ایجاد نمی شد. واجب الوجود هم که می دانیم نیست پس ممکن الوجود است. و ممکن الوجود نیازمند به علت است و اگر نیازمند به علت است تا علت آن را ایجاب نکند اراده ایجاد نمی شود. حال اگر اراده ای موجَب شد یک مفهوم پارادو کسیکال تشکیل می شود. هر چیزی، ایجابی آن پارادو کسیکال نیست ولی اراده ایجابی، یعنی اراده ای که مجبور بر تحقق بوده است پارادو کسیکال خواهد شد. به عبارت ساده تر، اگر هر چیزی بخاطر اینکه مراد شماست و شما اراده کرده اید انجام گرفته است، سئوال اینجاست که آیا اراده تان را هم خواستید و انجام دادید یا نه. اراده هم فعلی است که از شما صادر می شود و این را هم خودتان خواسته اید. آن اراده هم اراده دیگری می خواهد و آن اراده هم اراده ای دیگر و بالاخره باید به جائی برسد که اراده ای وجود داشته باشد که آن اراده بالضروره تحقق پیدا کرده باشد. چنین اراده مجبوری را قدما به معنای اختیار داشتن انسانها می گرفتند. آنها در تفسیر این مطلب می گفتند وقتی فعلی بخواهد تحقق پیدا کند، مثلا وقتی من بخواهم این ظرف را از اینجا بلند کنم مجموعه علل و عواملی باید دست به دست هم بدهد مثلا مجموعه شش عامل F و E و D و C و B و A باید دست به دست هم بدهند تا این ظرف از زمین بلند شود. از این شش عامل، عامل آخری فصل اخیر علل ناقصه، اراده من است که امری اختیاری است. اما ۵ عامل دیگر که خارج از قلمرو روح انسان اند، همگی مجبورانه اند. ولی از دید اگزیستانسیالیست خود این عامل آخر که

الآن علّت ناقصه شده است با همراهی ۵ علت دیگر، علّت تامه ای درست کرده اند و از آنها آن فعل خاص پدید آمده است. و همان طور که عامل اول جداگانه و عامل دوم و سوم و... هر کدام جداگانه معلول علت دیگری هستند، این مطلب در باب عامل آخر یعنی اراده هم باید تکرار شود. علیّت اراده برای آن عمل خاص آن را از معلولیت فی نفسه نمی اندازد و خودش هم باید معلول علت دیگری باشد.

البته تلاشهایی در راه سازگاری اختیار و علیّت صورت گرفته که به نظر می رسد همگی ناکامند. در این باب به دو نکته توجه کنید:

نکته اول: آیا وقتی می خواهیم یک عمل اختیاری باشد به این معناست که علت نداشته باشد یا اینکه آن عمل علتش به خود من بستگی داشته باشد. اگر شق دوم را پذیرفتیم که می خواهیم معلول علتی باشد که آن علت من هستم; یک سؤال را باید جواب داد که مراد از «من» چیست؟ و ربط و نسبت اراده با«من» چگونه نسبتی است.

نکته دوم: آیا مفهوم اختیار مفهوم ماهوی است یا مفهوم ثانی فلسفی. اگر مفهوم ماهوی باشد مقداری مسأله آسان تر است. زیرا اگر مفهوم ماهوی باشد، طبعاً جزو جواهر که نیست و جزو اعراض نفسانی خواهد بود و در این صورت، انسان نسبت به اعراض نفسانی خود علم حضوری دارد. بهترین دلیل بر وجود اعراض نفسانی مدرکیّت آنها است. دلیل بر اینکه من خوشحالم این است که احساس می کنم خوشحالم یا احساس می کنم مختارم. اما اگر قرار بر این است که مفهوم ثانی فلسفی باشد مسأله مشکلتر می شود، آن وقت دیگر از اعراض نفسانی نخواهد بود و وقتی اعراض نفسانی نبود متعلّق علم حضوری نخواهد بود. باید دلیل دیگری در کار بیاید که ثابت کند انسان مختار است. البته قسم سابق هم مشکل داشت چرا که در شق سابق هم می توانستیم بگوییم خیلی وقتها هست که انسان را وادار به احساسی کرده اند که انسان واداشتنش را به آن احساس، احساس نمی کند، و فقط خود آن احساس را احساس می کند. ممکن است که شما را هیپنوتیزم کنند و همان طور که در خواب رفته اید از شما بخواهند در ساعت ۱۰ صبح عصبانی شوید شما هم بعد که بیدار می شوید در همان ساعت ۱۰ صبح عصبانی می شوید آیا این عصبانیت آزادانه است یا نیست؟ آزادانه نیست، شما مجبورید که عصبانی شوید. نظیر این را می توان گفت : اگر من را در خواب فروببرند و بگویند تو در ساعت ۱۰ صبح باید احساس آزادی کنی، من در ساعت ۱۰ صبح احساس آزادی می کنم ولی احساس آزادی از ناحیه جبری که بر من القا شده است، پدید آمده است. مانند اینکه کسی بگوید خدای متعال مثلا من را هیپنوتیزم کرده و این معنا را القا کرده است که شما در تمام این هفتاد سال که از خواب بیدار می شوی، احساس آزادی بکنی و بنابراین ما احساس آزادی می کنیم، در عین حال که ما آزاد نیستیم. در باب اختیار و آزادی دو نفر از متفکران غربی

کتابهای بسیار عالی درباره «اثبات اختیار انسان» نوشته اند یکی آقای مورتون وایت،[۳۶] متفکر معروف معاصر، و یکی هم آقای موریتس.[۳۷] کتاب دوم از اوّل مفصلتر و عمیقتر است. بحث اختیار تا حدی جزو فلسفه علم روانشناسی و علوم تربیتی است.

اگزیستانسیالیست ها برای اینکه جا برای اختیار باز کرده باشند علیّت را قبول ندارند. ژان پل سارتر می گوید: ملّت فرانسه در دورانی که نیروهای نازی فرانسه را اشغال کرده بودند از همه وقت آزادتر بود، چون تا قبل از آن ما زندگی عادی خودمان را می کردیم و در زندگی عادی، کم کم گزینش جای خودش را به عادت می دهد و ما آگاهانه چیزی را بر نمی گزینیم. اما وقتی که آلمانها فرانسه را اشغال کردند گفتند بگو که این کاغذ مثلا کجاست یا کشته می شوی، اینجا واقعاً جای گزینش است. اگر گزینشی واقعاً وجود داشته باشد که از همه نُرم ها و عادتها و ناهنجاریهای اجتماعی بیرون باشد و هیچگونه چیز مأنوس و معتادی در آن نباشد، اینجاست که گزینش و آزادی معناپیدا می کند. وقتی ما زیر شکنجه قرار می گرفتیم آزادترین انسانها بودیم، نه آزادی به معنای آزادی سیاسی بلکه آزادترین انسانها بودیم چونکه یکسری گزینش هائی کرده بودیم. در نقد این وجوه مشترک خواهیم گفت که در اینجا یک اشتراک لفظی بین اختیار و آزادی صورت گرفته است.

٤. گزاف بودن جهان[۳۸]

گزاف بودن جهان را بابی معنا بودن جهان[۳۹] نباید اشتباه گرفت. اگزیستانسیالیست ها به هر دو قایل بودند، هم به گزاف بودن جهان و هم بی معنا بودن جهان، منتها بحث ما درباره گزاف بودن جهان است. اگر کسی از شما این دو سؤال را بکند که چرا جهان هستی به جای اینکه نباشد هست؟ و دوّم اینکه: چراجهان هستی به جای اینکه اینگونه نباشد، اینگونه هست. به تعبیر دیگر، کفّه وجود این جهان را چه چیزی سنگین تر از عدمش کرده است. اگر فرض کنیم از این سؤال فراغ بال پیدا کرده ایم چرا جهان به جای این دو گونه بودنها و از میان همه جهانهای ممکن به تعبیر لایب نیتز، اینگونه تحقق پیدا کرده است.

هر کس بگوید این دو سؤال جواب ندارد به گزاف بودن جهان قائل شده است. البته کلمه absurdity معادل خوب فارسی ندارد ولی در یک جمله می توان به بی جواب بودن دو سؤال مذکور معنا کرد. لایب نیتز اولین کسی است که این دو سؤال را به همین صورت صریح و دقیق بیان کرد و البته خودش معتقد بود

۳۶. Morton White; *Free will*

۳۷. Moritz; *Free - will*

۳۸. absurdity.

۳۹. meaningless.

جواب دارد. او هر دو جواب را در ادلّه جهان شناختی[۴۰] می دانست. فیلسوفان قبل از لایب نیتز هم همینطور جواب می دادند ولی امتیاز لایب نیتز در صراحت دادن به سؤالهاست.

فیلسوفان اسلامی مثل ابن سینا و ابن رشد وجود جهان را متفرع بر وجود واجب الوجود می دانستند و معتقد بودند تا وقتی که او هست جهان نیز خواهد بود و همانطور که نبودن بر واجب الوجود فرض ندارد، نیستی بر جهان فرض ندارد.[۴۱] در پاسخ سؤال دوّم هم یعنی تفسیر اینگونه بودن جهان، معتقد بودند چون واجب الوجود، در خلق نخستین صادر، اینگونه اراده کرده است جهان از باب سنخیت علّت و معلول همگون با صادر اوّل اینگونه شده است که او خواسته است. (البته با این فرض که سنخیت را به معنای مشابهت بگیریم.)

هایدگر نخستین فیلسوف اگزیستانسیالیستی بود که گفت: این دو جواب هیچکدام قانع کننده نیست; نه جواب اول و نه جواب دوم. دو نوع دلیل هم می آورد، اول می گفت: اصلا اثبات اینکه واجب الوجودی هست، ممکن نیست. ادلّه شما متوقف است بر اینکه واجب الوجودی در رأس این نظام نشسته باشد، ولی اثبات واجب الوجود ممکن نیست و اگر نتوان واجب الوجود را اثبات کرد، ما نتوانسته ایم بفهمیم که چرا جهان به جای اینکه نباشد هست و به جای اینکه اینگونه نباشد، اینگونه است. کسی که اثبات واجب الوجود می کند، همین بحث ما را پیشفرض گرفته است و گفته: این جهان هست و برای اینکه باشد، باید چیزی کفّه وجودش را سنگین کرده باشد; پس علتی دارد، تا می رسد به واجب الوجود. مثل اینکه طرف قبلا جواب سؤال ما را داشته و تا این جواب را نداشته باشد، اصلا به واجب الوجود نمی رسد. به تعبیر دیگر، من که می گویم جهان به گزاف است معتقدم جهان هستی به جای اینکه نباشد هست; ولی دلیلی ندارم، اما فردی که می خواهد از راه برهانهای وجود شناختی اثبات واجب الوجود کند، او این اصل را مسّلم گرفته است که هر چیزی علتی دارد که به جای اینکه نباشد هست; بنابراین من اثبات واجب الوجود را قبول ندارم.

نکته دوم: اگر فرض کنیم خود واجب الوجود هم باشد; من سؤال را روی خود واجب الوجود می برم. به تعبیر هایدگر وقتی ما این دو سؤال را مطرح می کردیم گذشتگان می آمدند خدا را از جهان هستی جدا می کردند و مراد خود را از جهان هستی، جهان بدون خدا در نظر می گرفتند; آن وقت

۴۰. cosmological argument توضیح این ادلّه و راههای دیگر خدا شناسی در بحث دکارت گذشت.

۴۱. این همان نظریه فیضان یا فیض است که از فلوطین به فیلسوفان اسلامی سرایت کرد. اما درباب اینکه چگونه این نظریه با اختیار خدا سازگار است و چگونه با نظریه خلقت در ادیان ابراهیمی سازگار می تواند بود، آقای پروفسور نتون (Netton) در کتاب خدای متعال *Allah - Transcensedental* این بحث را مطرح کرده است و در صدد پاسخگویی به این سؤال بر آمده است که آیا تصور خدای فیلسوفان اسلامی همان تصور خدای قرآن است یا اینکه در تصویر خدا از غیر قرآن هم کمک گرفته اند. آیا منابع غیر قرآنی با قرآن سازگار است؟ او معتقد است فلسفه اسلامی در رشد تاریخی خودش بر منابع غیر قرآنی بیشتر اتکا کرده است و فیلسوفان مسلمان روز به روز از تصویر خدای قرآن فاصله گرفته اند.

می گفتند این مقدار چرا هست، به جای اینکه نباشد؟ اما هایدگر اصلا درباره کل جهان هستی که شامل خدا هم می شود سؤال می کند که چرا وجود دارد؟ شما خواهید گفت واجب الوجود، دیگر چراندارد; چون طبق تعریف باید باشد. واجب الوجود یعنی چیزی که هست و باید باشد و اصلا فرق واجب الوجود و ممکن الوجود همین است. هایدگر می گوید: این مطلب شما مسأله را توتولوژیک می کند; یعنی شما می گویید که اگر چیزی در جهان باشد که باید باشد، آن وقت باید باشد. از این نظر ما نمی توانیم بفهمیم که جهان به جای اینکه نباشد چرا هست و به جای اینکه اینگونه نباشد اینگونه هست. جالب اینکه با وجود اینکه هایدگر خودش از فلاسفه ملحد است و اقتدای «ژان پل سارتر» به او از این نظر عجیب نیست;ولی اگزیستانسیالیستهای الهی غربی هم در اینکه جهان را گزاف می دانند مشترک با ملحدین هستند; یعنی در واقع آنها نیز می گویند قبول داریم خداهست، ولی وجود خدا جواب این دو سؤال را نمی تواند توجیه کند. مثل گابریل مارسل، متکلم معروف و اگزیستانسیالیست مسیحی که می گوید جهان به گزاف است و وجود خدا نمی تواند موجّه و پاسخگوی این دو سؤال باشد.

گذشتگان ما، چون به نظریه فیضان قائل بودند این سؤال را جواب می گفتند. می گفتند یا باید آتش در جهان نباشد و یا اگر هست باید بسوزاند. خدا یا نباید واجب الوجود باشد و یا اگر هست باید از او این مخلوقات سرزیر کند. اگر تا اینجا نظریه فیضان پیش بیاید اشکالی ندارد; ولی دیگر جواب این سخن را الهیون نمی توانند بدهند که اگر اینطور باشد برای خدا هیچگونه اختیاری باقی نمی ماند. نظریه فیضان برای خدا اختیار باقی نمی گذارد. فیضان می گوید: این وجود اصلا خاصیتش این است. اما اینکه می گوییم «ان شاء فعل وان لم یشأ لم یفعل» این نظریه خلقت است که در ادیان مطرح است. در نظریه خلقت، اگر خدا بخواهد خلق می کند و اگر نخواهد خلق نمی کند; فعّال ما یشاء است نه فعّال ما یقتضی ذاته. او به معنای واقعی کلمه مختار است و واقعاً هر چه را بخواهد می کند. این غیر از صفت عقرب است که نیش عقرب نه از ره کین است که اقتضای طبیعتش این است. نظریه فیضان، برای خدا اقتضای ذاتی آفرینش قائل است. اگر بگویید فلسفه کاملا آزاد است و اصلا کاری ندارد به اینکه نتایجش با مثلا قرآن همخوانی دارد یا نه، آن موقع باید گفت فقط در میان ما محمد زکریای رازی فیلسوف است. چون موقعی که استدلالهای عقلی اش به نفی نبوت انجامید، گفت پس نبّوتی در کار نیست، اما آیا می توان اسم چنین فیلسوفی را اسلامی گذاشت. اگر فلسفه نسبت به قرآن و دین آزاد است، نباید به آن صفت اسلامی داد. یا باید صفت اسلامی را بردارید و یا اگر بر نداشتید باید وجهی برای متصف کردن این فلسفه به اسلام پیدا کنید و به نظر می رسد بهترین وجه، باید سازگار بودن با قرآن باشد.

برای گزاف بودن جهان، هیچکدام از فلاسفه اگزیستانسیالیست به اندازه هایدگر پافشاری نکردند; ولی همه فلاسفه اگزیستانسیالیست بعد از هایدگر چه الهی و چه غیر الهی حرفهای هایدگر را قبول کرده اند. گزاف بودن جهان یک نتیجه دارد و آن نتیجه این است: مثال: اگر شما یک وقتی به بچه تان سیلی زدید و او گفت چرا به من سیلی زدی؟ و شما گفتید به خاطر اینکه مشق شبت را خوب انجام ندادی یا به خاطر اینکه مثلا فلان حرف رکیک را زدی و فلان کار زشت را کردی، اینجا دلیلی برای سیلی خوردن وجود دارد. این استدلال دو نتیجه دارد: یکی اینکه، دیگر بچه می داند تا وقتی که این کار را تکرار نکند کتک نخواهد خورد. دوم این که اگر وقت دیگری هم این کار را انجام دهد، حتماً کتک خواهد خورد و تا وقتی که آن کارها را انجام نداده است یک نوع مصونیت و امنیتی احساس می کند.

اما اگر یک بار به گوش بچه سیلی زدید و موقعی که پرسید چرا زدی؟ گفتید دلم می خواست، این بچه دیگر احساس امنیت نمی کند، چون می گوید هر وقت بابا دلش بخواهد، می زند. و کی یقین دارد که کتک نمی خورد؟ آنهم مشخص نیست; چون ممکن است بدترین کار را هم بکند ولی بگوید بابا دلش نمی خواسته مرا تنبیه کند.

گزاف بودن جهان چنین حالتی دارد. اگر می گفتیم جهان هست چون واجب الوجود هست. بعد می گفتیم خیالتان راحت باشد تا وقتی که واجب الوجود هست جهان هم هست. یا اگر واجب الوجود هم توجیه گر وجود جهان نبود وشی دیگری توجیه گر وجود جهان می بود، توجه ما دائماً به آن شی بود که تا وقتی هست ما خیالمان راحت است که هستیم و از وقتی که می دیدیم نیست دل نگران می شدیم که اگر او نباشد، ما هم نبود پیدا می کنیم. اگر آن دو سؤالی که گفتیم جواب نداشته باشد، شما تا کی اطمینان دارید که باشید؟ حتی جهان نه، شخص شما، به جهان تا کی می توان مطمئن بود که هست؟ معلوم نیست.

پس گزاف بودن جهان چیزی ایجاد می کند که از آن به دالهره وجود تعبیر می کنند، و این یکی از سه دلهره ای است که اگزیستانسیالیستها به آن قائلند. دلهره وجود یعنی اینکه هر لحظه انتظار ببرید که آخرین لحظه جهان هستی برسد نه آخرین لحظه «تو» چون ما به صورت مضاعف و ضعمان متزلزل است، هیچ لحظه ای از لحظات جهان نیست که انسان یقین داشته باشد جهان هستی تا لحظه بعد از آن ادامه پیدا می کند. چون ما نمی دانیم که چه چیزی ضامن این بقا بود که بگوییم تا وقتی آن شیءِ ضامن بقا، باقی است پس شئی هم باقی است. دو دلهره دیگر عبارتند از دلهره «آزادی» و «دلهره اکنونی و اینجا بودن».

حال اگر در پاسخ پرسش های مذکور به نظریه خالقیت معتقد شویم، خالقیت یعنی اینکه یک لحظه هم بعید نیست که خدا اراده کند و کلّ جهان در هم فرو پیچیده شود. در این صورت، تا کی جهان وجود دارد؟ می گویند تا وقتی که خدا بخواهد. ولی فیلسوف چون نظریه فیضان را قبول دارد می گوید: تا وقتی

خدا هست، می خواهد. چون نظریه فیضان می گوید تا وقتی هست معلول هم هست; اما کسی که به نظریه خلق ادیان قائل است می گوید امکان دارد خدا یک لحظه اراده کند که تمام آنچه را خلق کرده است رهسپار عدم کند و چون ما خبر نداریم کی اراده خدا تبّدل می پذیرد و کی به چه چیزی تعلق می گیرد، هر آن باید انتظار معدوم شدن را داشته باشیم. به عبارت دیگر، خدا هست ولی مثل آن پدری که اگر گفتی چرا سیلی تو گوش من زدی؟ می گوید، چون دلم خواسته. اگر بنا باشد خدا به آنچه خودش می خواهد عمل کند نه به آن چیزی که فیلسوف نو افلاطونی برای او تصویر کرده که اقتضای ذاتش است، دیگر نظریه فیضان به کار نمی آید. این بحث همچنان باقی است.

اما در باب بی معنا بودن جهان هم یک نکته وجود دارد، بی معنا بودن جهان یعنی اینکه در جهان ارزش وجود ندارد. اگر می خواهی جهان برایت ارزشمند باشد، یک سری ارزشها را نصب العین خود قرار بده و خودت به جهان معنا ببخش. فلسفه سنتی معتقد بود در جهان واقعاً راستی خوب است، واقعاً دروغ بد است; واقعاً فداکاری در راه مردم خوب است; واقعاً خیانت به دوست بد است. بعدبا این سلسله خوبها و سلسله بدهای واقعی یک نظام درست می کند; یک نظام طولی که از مجموعه این خوبها و بدهای پراکنده یک ساختار منظم پدید بیاید. آنگاه ارزشی که در رأس این ساختار قرار می گیرد به جهان و زندگی ارزش می دهد، یعنی می گوییم زندگی می کنیم تا به آن ارزش برسیم. مثلا یک موحد می گوید رأس همه ارزشها، تقرب الی الله است و اگر راست گفتن خوب است به این خاطر است که موصل به آن هدف است و دروغ گفتن هم اگر بد است به این خاطر است که مزاحم آن هدف است.

عارف به جای تقرب الی الله می گوید: وصال خدای متعال و گاهی حتی می گوید «فنای در خدای متعال» این ارزش را در رأس قرار می دهد و بقیه ارزشها در طول آن قرار می گیرند، همانطور که خدا در تفکرسنتی در رأس سلسله امور واقع قرار دارد. پس در دیدگاه سنتی، جهان معنا دارد; ما باید زندگی کنیم برای اینکه آن معنا تحقق پیدا کند و آن ارزش و الا[۴۲] به وجود بیاید.

اگزیستانسیالیستها می گویند جهان بی معناست; یعنی واقعاً نمی توان گفت چیزی در جهان وجود دارد که در رأس این ارزشها قرار دارد و بقیه ارزشها هم به میزان قرب و بعدشان با آن هدف، دارای ارزش مثبت یا منفی هستند; خوب اند یا بداند. در اینجا این سؤال پیش می آید که اگر جهان بی معناست، پس تکلیف ما چیست؟ می گویند هر کسی باید خودش برای خود یک سلسله ارزشها را مقرّر کند و بگوید من می خواهم زندگیم برای تحقق این چیزها باشد. ولی این ارزشگذاری به این معنا نیست که اوّلا چیزهایی که او واقعاً ارزش فرض کرده است دارای ارزش نفس الامری و واقعی هم هستند و دوم اینکه از این

۴۲. super value.

ارزشگذاری بر نمی آید که او شما را هم بتواند دارای همین نظام ارزشی کند و اثبات کند که نظام ارزشی او درست است. هر کسی باید برای خود وضعی قرار بدهد; بگوید من دوست دارم طوری زندگی کنم که در زندگیم مثلا به کسی ظلم نکنم، دروغ نگویم، با تواضع زندگی کنم وحق طلب باشم، فقط همین. من این ارزش را برای خودم هدف قرار داده ام و هر کاری بکنم باید در راه این اهداف کمک کار من باشد و اگر دیدم کاری مزاحم این اهداف است انجام نمی دهم، خودم باید به زندگی ام معنا ببخشم; نه اینکه جهان هستی خود به خود و فی حد نفسه دارای ارزشی باشد که در راه وصول به آن ارزش باید کوشید. بنابراین ارزشها دارای معانی مطلق و ثابتی نیستند و امور نسبی خواهند بود که به میزان مزاحمت یا امداد اهداف من مورد توجه قرار می گیرند. این بی معنا بودن جهان در ناحیه ارزشهاست ولی این ویژگی را ما جزو مشترکات تمام اگزیستانسیالیستها نگفتیم، از آن رو که همه اگزیستانسیالیست ها بی معنا بودن جهان را قبول ندارند، چیزی که همه اگزیستانسیالیستها قبول دارند، گزاف بودن جهان است.

۵. اوضاع واحوال مرزی[۴۳]

این مسأله یکی از اهم مباحث مورد نظر اگزیستانسیالیستهاست. ما برای اینکه این مطلب کمی روشن شود، علی الخصوص باتوجه اینکه در کتابهایی که به زبان فارسی نوشته شده است، این مطلب مبهم است، با مثالی آن را بیان می کنیم. فرض کنید وارد یک آزمایشگاه شیمی بشوید، بعد پنج پودر سفید رنگ را در پنج شیشه یا قوطی ببینید، که همه پودر هستند و سفید رنگ اند. شما در حالت عادی که هیچ کاری با این پنج پودر انجام نداده اید، هیچ تفاوتی بین آنها نمی بینید. اگر بخواهید واقعاً این پنج پودر را بشناسید و آنها را از یکدیگر تمیز بدهید باید دست به یک سلسله آزمایشهایی بزنید، یعنی آنها را از آن حالت ساده و قرار گرفته در آن ظرف بیرون آورید. مثلا آنها را می چشید و می بینید که مثلا پودر اول و سوم شور و دوم و چهارم بی مزه اند و پودر پنجم کاملا شیرین است. حالت شما نسبت به آنها تفاوت پیدا می کند و در میان اولی و سومی قرابتی پیدا کرده اید. و همینطور دومی و چهارمی و پنجمی هم گروه مستقلی برای خود دارد; ولی با این همه، باز هم نمی توان گفت شناخت شما کافی است. درباره پودر دوم و چهارم که مزّه واحدی به نظر شما دارند، ممکن است بگویید هر دو را روی شعله قرار می دهیم. و ببینید دو واکنش مختلف نشان دادند مثلا یکی منفجر شد و دیگری آهسته آهسته نرم شد تا تبدیل به یک مایع لزج و سفت شد. در اینجا شناخت شما از آنها زیادتر شده و هر کدام تمیّزی در ذهن شما پدید آورده اند. در اینجا چون پنج پودر داشتیم، شدت و حدّت مسأله خیلی نشان داده نشد. برای اینکه بدانید اینها هر کدام یک واحد

۴۳. boundary situation.

شخصی اند و بلکه افراد ماهیت نوعیه واحدی هستند باید در آنها دخل و تصرف کنید و هر چه تعداد دخل و تصرف شما در اینها زیادتر شود امکان تمایز بین آنهایی که قبلاً یکی انگاشته بودید، زیادتر می شود. هر چه تعداد آزمایشها زیادتر شود، امکان اینکه غیر متمیزها از هم متمایز شوند، زیادتر می شود. اگر در دو چیز هزار دخل و تصرف هم کردیم و هزار کنش هم در مورد آنها انجام دادیم، اما باز هم دیدیم که واکنشهای آنها یکسان است; باز هم نمی توان گفت اینها یک چیزاند; چون ممکن است کنش هزار و یکمی باشد که اگر آن را انجام دهیم، تفاوت این دو آشکار شود.

در نهایت بعد از اینکه شما پنج هزار یا ده هزار کنش را انجام دادید و متوّجه شدید که این پنج چیز با هم تفاوت دارند، این وضعِ بعد از آزمایشهای متعدد، و وضع قبل از انجام آزمایش با هم چه فرقی دارند؟ تفاوت این است که در هنگام ورود به آزمایشگاه، این پنج مورد در وضعی قرار داشتند که جوهر و ماهیت آنها را نمی شد از هم تشخیص داد ولی اینک بعد از دخل وتصرفهای فراوان و اوضاع و احوال متفاوت آزمایشگاه متوجه می شوید که پنج شیئی ای که اول به نظر یکسان می آمدند، پنج چیز کاملا متفاوت اند.

اگزیستانسیالیست ها می گویند زندگی روزمرّه مثل اوضاع و احوال آن آزمایشگاه است; در ابتدای ورود به زندگی روزمره، ما شش میلیارد انسان یکسان به نظر می آییم و اگر کسی بخواهد ما را از هم تشخیص دهد باید فقط به چهره هامان نگاه کند و رنگ مو و چشم و حالت پیشانی و... ولی اینها تفاوتهای انسانی بین ما نیست. ما وقتی در زندگی عادی هستیم; یعنی به کلاس می رویم، می خوریم، می آشامیم و... در این اوضاع و احوال مثل وقتی هستیم که آن پنج شی در آزمایشگاه در یک وضع زمانی و مکانی خاص قرار داشتند و به نظر ناظر می آمد که آنها یکسانند. اگر بخواهیم ببینیم این دو شخصی که شبیه هم اند، چقدر با هم تفاوت دارند، باید وضع جدیدی به وجود بیاید. اگر زلزله شد، آن وقت مقداری از تفاوتها آشکار می شود و از این افرادی که با وقار و اطمینان اینجا نشسته اند عده ای نعره می زنند، عده ای فرار می کنند; عده ای همین طور می نشینند و آهسته آهسته معلوم می شود که این افراد همه یکسان نبوده اند، اما اگر زلزله هم آمد و همه آنها این وقار را حفظ کردند یا اگر همه هم وقار را از دست دادند به یک روش بود; مثلا همه گفتند یا مهدی; باز هم نمی توان گفت اینها واقعاً یکجور هستند. فکر نکنید با یک زلزله تفاوتها آشکار می شود. ممکن است در زلزله هم واکنشها یکسان باشد. ممکن است یک انقلاب اجتماعی رخ بدهد و تفاوتها آشکار شود. ممکن است کسی قدرت رهبری خوبی داشته است که حالا معلوم شد; ممکن است کسی ایثار زیادی داشته که حالا معلوم شده; یکی گوشه نشین و یکی متهوّر از آب در آمد. ولی باز هم ممکن است ده نفر در همه این تبدّلات، واکنشهای یکسان نشان دهند. اگر

اوضاع واحوالی پدید آمد که دیگر واقعاً معلوم شود تفاوتها چیست و همه خود را نشان دهند، به آن موقعیت، موقعیت مرزی گفته می شود; در این وضعیتهای مرزی واقعاً مشخص می شود من کیم و تو کی.

به بیان حضرت علی بن ابیطالب(ع): فی تقلّب الاحوال عُرِفَ جواهر الرّجال. در زیر وزبرهاست که گوهر افراد مشخص می شود و نه در احوال عادی و روزمرّه. زندگی روزمره، به بیان اگزیستانسیالیستها، سه خصیصه دارد: خصلت اول: در زندگی روزمره و حالتهای عادی، نوعی همرنگی با جماعت در کار است دوم: نوعی رضایت خاطر در زندگی روزمره وجود دارد و سوم: نوعی خود فریبی در زندگی روزمره دیده می شود. البته هیچ ملاکی هم نیست که بتوان تشخیص داد تا کجای زندگی روزمرّه است وتا کجای آن روزمره نیست. خود این هم، مفهوم مبهمی است. اگزیستانسیالیستها به همین مقدار مبهم بسنده کرده اند و هیچ ملاکی نداده اند که زندگی روزمره یعنی چه؟ دائماً می گویند همین که سر کار می رویم، صبحانه و نهار و شام می خوریم، حقوق آخر ماه می گیریم و به مسافرتهای احتمالی می رویم; این زندگی روزمره است ولی اینها تعریف نیست.

در زندگی روزمره، با همان تعریف مبهم، انسان همرنگی با جماعت دارد; یعنی در حالتهای عادی معمولا ما مثل هم عمل می کنیم; در حالت میان مایگی به سر می بریم. مثلا کسی انتظار ندارد که یکی از ما به کلاس بیاید در حالی که لباس سراپا سرخ پوشیده است; یا اینکه نصف سرش را از ته زده باشد و نصف دیگر را نزده باشد. همین همرنگ بودن با جماعت، نتیجه اش نوعی رضایت خاطر است; انسان همیشه از تنهایی می ترسد و همرنگی با جماعت به ما می گوید تو هم درزمره دیگرانی; یا اگر بلایی برسد به همه می رسد و اگر نعمتی باشد، تو هم بی نصیب نیستی. بنابراین، معمولا همرنگی با جماعت از جهتی هم دلگرم کننده است; بلا هم وقتی که عمومی شد انسان دلگرم است; چون همینطور که مثلا خانه خودش در اثر زلزله خراب شده است، خانه خراب همسایه را هم می بیند و این قابل تحمّل است.

یک جهت لاتستوحشوا فی طریق الهدی لِقِلَّهٔ اهله، از فرمایش امام علی(ع) این است که: انسان از قلّت اصحاب هم وحشت می کند; اما موقعی که همرنگ با جماعت است، احساس می کند که همراهانش زیاد هستند و افراد بسیاری مثل او زندگی می کنند. اگر نعمت و نقمتی برسد، یکسان بین همه تقسیم می شود و رضایت خاطری حاصل می آید.

لازمه دیگر زندگی روزمرّه، خود فریبی است; انسان دیگر خود را نمی شناسد. در وضعیتهای مرزی ما شناخته می شویم، البته نه برای ناظر بیگانه بلکه برای خودمان شناخته می شویم. در وضعیتهای مرزی، من خودم را می شناسم; نه اینکه شما بخواهید مرا به تلاطم بیاندازید و از این طریق مرا بشناسید. اگزیستانسیالیست به معنای اصلی آن، تمام دغدغه خاطرش، خود است; می خواهد خودش را بشناسد.

تفاوت وضعیتهای مرزی با زندگی روزمره این است که در آنجا مرزها مشخص می شود، مرزها برای خود افراد جدا می شود; یعنی من می فهمم که پس من اینگونه بوده ام. من کارمند اداره ای بودم و شما مراجعه کننده; ممکن است من به هزار تومان رشوه جواب منفی بدهم و خود را آدمی پاک بدانم، اما اگر این رشوه به ده هزار تومان افزایش پیدا کرد آیا باز هم می توان گفت وضعیت همان وضعیت قبلی است. خود انسان نمی تواند بگوید در مقابل چقدر رشوه مقاوم هستم; یعنی در برآورد خودمان هم ناموفقیم; در عمل معلوم می شود که ما چقدر مقاومیم. وضعیتهای مرزی به نظر اگزیستانسیالیستها، وضعیتهایی هستند که فوقشان در این جهان متصور نیست. لذا بیشترین شناخت از خود در وضعیتهای مرزی پیش می آید; البته بیشترین شناختی که در زندگی این جهانی متصور است. البته وضعیتهای مرزی هم به هر حال حدی دارند و از آن حد بالاتر ممکن است انسان از دنیا برود و موضوع آن شناخت منتفی شود. اگزیستانسیالیست واقعی از ورود به اقتحامات[٤٤] (وضعیت های مرزی) دلخوش می شود زیرا در آن وضع و حال فلز خودش بر خودش آشکار می شود.

در تعداد این وضعیتهای مرزی در بین اگزیستانسیالیستها اختلاف هست; بعضی یک وضعیت، بعضی دو تا پنج وضعیت قائلند، حتی آنها که به یک وضعیت مرزی قائلند در تعیین مصداق آن اختلاف دارند; گروهی می گوید فلان چیز است و گروهی می گویند بهمان چیز و ما چون موارد اشتراک آنها را می گوییم به بیان جزئیات نمی پردازیم. مثلا هایدگر می گفت وضعیت مرزی در مرگ اندیشی حاصل می شود. هر وقت کسی تعیین کرد که چه زمانی می میرد، آن وقت خود را نشان می دهد. البته یقین کرد می میرد نه اینکه مثل همه ما بداند که می میرد. تولستوی، نویسنده معروف روسی، کتابی به نام مرگ ایوان ایلیچ دارد. ایوان ایلیچ [٤٥] کارمند باز نشسته ای است که در دادگستری کار می کرده و مدتها احساس مریضی می کرده ولی به آنها توجه جدّی نمی کرده است. با اینکه از کودکی مریضیهای زیادی داشته، با آنها می ساخته است و برای این کار هم استدلالی دارد که کاری به آن نداریم. او زمانی مریضی پیدا می کند و پیش اطبای متعدد می رود وجوابی نمی گیرد. سرانجام پیش طبیبی می رود و او می گوید: مرض شما لاعلاج است و چاره ای نیست مگر این که با آن بسازی.

زندگی ایوان ایلیچ از آنجا به بعد تحول پیدا می کند و عوض می شود و یکی از چیزهایی که آنجا می گوید خیلی جالب است. می گوید، عجب! ما از اول دبیرستان که درس منطق می خواندیم می دانستیم که هر انسانی مردنی است، اما معنای آن را الان می فهمم. مرگ اندیشی آن نیست که می گوییم همه انسانها

۴۴. فلا اقتحم العقبه.

۴۵. Ivan Illitch.

مردنی اند، بلکه به واقع این مطلب پی ببریم. در حالت عادی وقتی می گوییم همه انسانهامردنی اند به این معناست که همه می میرند غیر از من; یعنی جداً استثنایی در آن قائلیم و آن مستثنا خود «من» است. وقتی به ما گفتند مثلا فردا صبح شما اعدام می شوی این چیزی است که هایدگر به آن وضعیت مرزی می گوید; یعنی ما تا فردا صبح خودمان را خوب می شناسیم. زیاد خوانده و شنیده ایم که به جوانی سی و چهار ساله خبر دهند که فردا صبح تیر باران می شوی و در طول شب تمام موهای این جوان سفید شده است. این خیلی شگفت انگیز است; این اثرِ ضربه مرگ است; در وضعیت مرزی وقتی انسان یقین کرد که واقعاً می میرد، آنوقت در این فاصله واقعاً خود را می شناسد (فاصله یقین و مردن واقعی). از مجموع سخنانی که درباره وضعیت مرزی گفته شد دو نتیجه می توان گرفت:

■ **نتیجه اول:** اینکه شناخت فرد انسانی هم برای خود او و هم برای دیگران به صورت عادی امکان ندارد مگر اینکه او در وضعیت مرزی قرار بگیرد.

■ **نتیجه دوم:** چون غایت فلسفیدن، خودشناسی است پس توصیه می شود که از وقوع در مهالک و وضعیتهای مرزی اجتناب نکنیم. نظیر این سخن، آیه شریفه زیر است. که: «**فلولا نفر من کلّ فرقة منهم طائفةٌ لیتفقّهوا فی الدین و لینذرو اقومهم اذا رجعوا الیهم**». برخی مفسران گفته اند اگر می خواهید تفقّه در دین پیدا کنید به میدان جنگ بروید، مگر میدان جنگ با شخص چه کار می کند که او تفقّه در دین پیدا می کند؟ ممکن است وجه آن این باشد که مثلا شما دائماً می خوانید که «ان تنصُروا الله ینصرکم و یثبت اقدامکم». ولی این مطلب را واقعاً در میدان جنگ می یابید. البته این واقعیتی است که به قول اگزیستانسیالیستها خیلی خود شناسانه هم ممکن است نباشد و بیشتر درباب یاری خدا به مؤمنان است; ولی لااقل این مطلب را نشان می دهد که بعضی واقعیات را در هر حالی نمی توان شناخت. اگزیستانسیالیستها قائلند که پس شناخت هر واقعیتی را نباید در هر جایی انتظار داشت. شناخت انسان در آکادمی و دانشگاه حاصل نمی آید. به تعبیر کی یرکگور، در راهروهای دانشگاه یک ذره هم انسان شناخته نشده است. وقتی که زندگی اقتضا کرد انسان زیر بار شکنجه برود، ولی اصلا حرف نزند، آنوقت شناخته می شود که چه نقاط قوّت و ضعفی دارد.

اما مقصود از این خود شناسی چیست؟ ممکن است بگویید: خودتان را بشناسید که خود این شناختن مطلوب لذاته است و خودشناسی کار خوبی است. اما کسی مثل داستایوسکی، در عین اینکه خودش اگزیستانسیالیست است می گوید خودشناسی خودش هم مطلوب لذاته نیست; ما خودشناسی را اگر خوب می دانیم به این خاطر است که بلافاصله بعد از آن می توانیم به این سؤال جواب دهیم که چه باید کرد؟

اگر این جواب دوم را دادید و خودشناسی را مطلوب لغیره دانستید نه مطلوب لذاته، به نظر می آید که اگزیستانسیالیست ها دچار بن بستی شده اند. چون بعد از اینکه من شناختم چه هستم پاسخ این «چه باید کرد» فقط باشناخت خود حاصل نمی آید. با شناخت اهداف و ارزشها حاصل می آید و اگر بنا باشد که اهداف و ارزشها را خود من انتخاب کنم، چه سودی در خود شناسی است؟ البته ما در نقد وجوه مشترک اگزیستانسیالیستها به این مطلب باز می گردیم. در باب وضعیتهای مرزی کسانی که در بین اگزیستانسیالیستها بیشتر سخن گفته اند، عبارتند از کی یرکگور، هایدگر، یاسپرس و سارتر.

امّا آیا می توان وضعیت مرزی را جور دیگری تعریف کرد وگفت وضعیت مرزی، وضعیتی است که انسان خود را در آن خوب می شناسد.

در این باره باید گفت، در این صورت این جمله که «انسانها در وضعیت مرزی خود را می شناسند» یک جمله تحلیلی می شود; چون معنای آن این است که انسانها در اوضاع واحوالی خود را می شناسند که در آن اوضاع واحوال خود را می شناسند. تعریف زندگی روزمره و وضعیت مرزی برای اگزیستانسیالیستها مشکل است و برای اینکه گرفتار توتولوژی نشوند، چاره ای جز این ندارند که وضعیت مرزی را به عنوان وضعیتی که انسان خود را در آن می شناسد; تعریف نکنند; بلکه آن را وضعیتی خلاف وضع زندگی روزمره تعریف کنند و در این صورت، لااقل زندگی روزمره باید کاملا تعریف شده باشد، تا از طریق آن، وضعیت مرزی از راه نقیض خود، شناخته شود.

٦. نحوه ارتباط و ابلاغ پیام

هر فیلسوف غیر اگزیستانسیالیستی، آراء و نظرات فلسفی خود را به روش استدلالی وقیاسی بیان می کند. مثلا می گوید نفس خالد است زیرا... این قاعده درباره بیشتر کتابهای فیلسوفان جاری است، جز نادری از آنها مثل سلامان و ابسال، حیّ بن یقظان از ابن طفیل، عقل سرخ، روزی با جماعت صوفیان، آواز جبرئیل از شیخ اشراق و مانند آن که حرفهای خود را در قالب رمان و داستان کوتاه بیان می کنند. البته مقصود این نیست که به جای استدلال، داستان سرایی کنند بلکه استدلال خود را در قالب داستان بیان می کنند. در روش قیاسی، پیشفرض فیلسوف این است که سخن مرا اگر مخاطب بخواهد بفهمد و بپذیرد، چاره ای جز مستدل سخن گفتن نیست، باید به ذهن او متوسل شد و باور خود را به او بباورانیم.

اما روش فیلسوفان اگزیستانسیالیست در رساندن پیامها و آراء و نظرات خویش غالباً بر اساس داستان نویسی و نمایشنامه نویسی است. این شیوه براساس این پیشفرض مبتنی است که هر استدلال متوقف بر پذیرش مقدمات و قواعد منطق صورت است و به نظر آنها پذیرش این موارد امری الزامی نیست بلکه امری

اختیاری و به تعبیر آنها گزینشی است و گزینش هم توجیه عقلانی ندارد. بنابراین، در شیوه تبلیغ خود همه همّ آنها بر تمثیل نگاری است. البته از موارد استثنایی چون زمان و هستی هایدگر یا هستی و نیستی ژان پل سارتر که بگذریم این شیوه عموم آنهاست. در این شیوه، چیزی به باور طرف مقابل اضافه نمی شود بلکه پس از پایان همه استدلالها (مراد ترسیم وضعیت خاص قهرمان داستان است) جای گریز برای شخص وجود دارد. زیرا آنچه در اینجا مطرح شده است قالب قضیه شخصیه دارد و دارای هیچ کلّیتی نیست. فایده این تصویر سازی این است که خواننده از خودش می پرسد اگر من در این وضعیت بودم چکار می کردم و چون خود را جای قهرمان داستان می گذارد، پذیرش انتخاب و گزینش او قابل فهمتر است.

کی یرکگور، اولین شخصی است که به این نکته توجه یافت، او چندان اهل داستان نویسی نبود. اولین بار گفت: استدلال را تا طرف مقدماتش رااز شما قبول نکند نتیجه اش را نخواهد پذیرفت و مقدماتش را هم می تواند قبول کند و هم می تواند قبول نکند. اگر شما باکتابهای کی یرکگور آشنا باشید، می بینید که همیشه کتابهای او اینگونه است; می گوید: خواننده من اگر این سه مقدمه را بپذیری، آنگاه منطقاً نتیجه می شود که فلان مطلب و اگر این سه مقدّمه را نپذیری بهمان مطلب درست خواهد بود، یعنی اینکه من می دانم نمی توانم تو را ملزم کنم به اینکه این سه مقدمه را بپذیر. همه شارحان آثار کی یرکگور بر این عقیده اند که دلیل اینکه او هر کتابی را به یک اسم منتشر می کرد این بود که مخاطب خود را آزاد بگذارد. برای اینکه احتمالا کسی پای بند او نشود و خط مشی او را بپذیرد و بعد بگوید نویسنده ای که اینجا نظرش این است، پس چرا در کتابهای بعدش چیز دیگری گفته است. در یک کتاب به اسم نویسنده ای، مقدماتی را پیش می کشد و می گوید اگر این مقدمات را قبول داشته باشی، نتیجه اش این می شود; در کتاب دیگری هم به اسم دیگری از مقدمات دیگری شروع می کند و طبعاً نتایج دیگری می گیرد; و در کتاب سوّم هم، مقدمات دیگر و نتایج دیگر. شما را هم آزاد می گذارد که هر کدام از این مقدمات را خواستید بپذیرید. اما کی یرکگور معتقد است یک چیز را همه قبول می کنند و آن قواعد منطق صورت است; یعنی اگر برای ما آزادی هم قائل بوده است، آزادی در پذیرش یا عدم پذیرش خود مقدمات است; ولی می گوید اگر این مقدمات را پذیرفتید، منطقاً آن نتیجه از اینها بر می آید. اگزیستانسیالیستهای بعدی قواعد صورت را هم اقرار نداشتند که حتمی است، می گفتند می توان پذیرفت و می توان نپذیرفت. چه کسی به ما الزام کرده است که باید پذیرفت اگر هر الفی ب است و هر ب ج است پس هر الفی ج است. ما گزینش کرده ایم; دیده ایم به هر دلیلی اگر این را بپذیریم آسان تر است.

بنابراین، نحوه ارتباط و القای پیام اگزیستانسیالیستها با مخاطبا نشان، از مقوله قرار دادن مخاطب در یک مقوله خاص انضمامی است; نه از یک نوع کلّی که هر چیزی فلان است و هر فلانی بهمان است:پس

هر چیزی بهمان است. این نحوه ارتباط تأثیر نفسانی فراوانی دارد. خط مشی زندگی انسانی ممکن است در اثر داستان یا فیلمی تغییر کند. این است که رمان فلسفی از زمان پیدایش مکتب اگزیستانسیالیسم یک چیز بسیار متداولی است. امروزه، اکثر متفکران غربی در این جهت متأثر از اگزیستانسیالیست ها هستند و آراء و نظرات خودشان را در قالب رمان می نویسند; چیزی که ما اصلا به آن عادت نداریم و برای ما اصلامفهوم نیست. اگر در بحث فلسفه دین می خواهید بحث شرّ را پیش بکشید، و کسی پیشنهاد کند که به فلان قسمت از کتاب برادران کاراما زوف نوشته داستایوسکی مراجعه کنید، آن وقت می گویید آن کتاب که رمان است; یعنی گویا انتظار نداریم که در رمان بحث فلسفی ارائه شود.

این نحوه ارتباط محاسنی دارد. یک حسن آن این است که تأثیر نفسانی و تکوینی[۴۶]آن در انسان خیلی زیاد است. شما درباره خودتان تجربه کرده اید که دیدن یک فیلم سینمایی، گاهی در انسان تحولی ایجاد می کند که صد استدلال آن تحول را در انسان ایجاد نمی کند. خواندن یک داستان ممکن است واقعاً خط مشی زندگی آینده انسان را عوض کند که اگر هزار کلاس ایدئولوژی جهان بینی و استدلال تشکیل دهند، چنین اثری ندارد. اگر چه این تأثیر، تأثیر منطقی نیست; چون از لحاظ منطقی تمثیل هیچ حجیّتی ندارد. ولی با اینهمه، این تأثیر، تأثیر روانشناختی و جدّی است که به مراتب از تأثیر کتابهای فلسفی بیشتر است. بریث ویت[۴۷] یکی از فیزیکدانان معروف آمریکایی است که به واسطه مقاله ای هم که در فلسفه دین نوشت شخصیتی مهم یافته است. در همان مقاله معروف ـ که او را به عنوان فیلسوف دین معرفی کرد ـ جمله ای دارد که می گوید: کسانی که از راه خواندن کتاب سلوک زائر[۴۸] تحول پیدا کرده اند، تعدادشان بسیار فراوان است.این کتاب داستان انسانی است که زمانی از قیل و قال زندگی و از اینکه زندگی گذشته اش را به این صورت طی کرده، به تنگ می آید و به نظرش می رسد که زندگی آینده اش دیگر نباید ضمیمه زندگی گذشته اش شود. باید آینده اش با رمان گذشته اش واقعاً تفاوت پیدا کند. از اینجاست که به یک سری سیر و سلوکهای معنوی دست می زند. یک رمان است، اما یک رمان دینی و مذهبی. به گفته ویت این کتاب بیشترین اثر را در تغییر روحی مردم آمریکا و اروپا در دو قرن و نیم اخیر داشته است. واقعاً رمز آن چیست که یک رمان این همه اثر می گذارد ولی استدلالهای فلسفی و این مقدمه چینی ها این اثر را نمی گذارد. اگر ما در رمان بتوانیم یک نفر را متقاعد کنیم، گر چه به لحاظ منطقی، این تقاعد خیلی قابل دفاع نیست; اما به لحاظ تکوینی بسیار موفق هستیم. شاید رمز اینکه در ادیان و مذاهب هم، به

۴۶. genetic.

۴۷. Braith Waite. متکلم و فیزیکدان معاصر آمریکایی

۴۸. John Buryan. *The Piligrms Progress* روحانی و نویسنده مسیحی انگلیسی قرن هیجدهم,

خصوص ادیان ابراهیمی، تمثیل فراوان به کار می رود همین باشد. داستان یک نوع قدرت تکوینی در اقناع دیگران دارد که استدلال ندارد. استدلال به ذهن شخص متوسل می شود ولی داستان به کلّ وجود شخص.

نقد و جوه اشتراک اگزیستانسیالیستها

تفّرد انسانی

اگزیستانسیالیستها در بحث تفرّد دو هدف داشتند; یکی نفی توده ای شدن فرد انسان و ذوب شدن او در جماعت. معتقد بودند فرد باید به صرافت طبع خود عمل کند و نباید ببیند در این مقام چه انتظاری از او می رود، عضو کدامین مجموعه است و باید چنان عمل کند که سایر اعضای آن مجموعه عمل می کنند; بلکه با صرافت طبع خود عمل می کند. دوّم: از بین بردن نظامهای فلسفی پیشین. درباب هدف اول چند نکته به نظر می رسد.

نکته اوّل: اگر همه ارزشها با گزینش خود انسان تأمین می شود و هر کسی باید ارزشهای زندگی خود را تعیین کند; اگر کسی «همرنگی با جماعت» را یکی از ارزشهای مورد قبول زندگی خود تلقّی کرد، به چه استدلالی می توان گفت این فرد خطا می کند. اگزیستانسیالیستها که به ارزشهای آبژکتیو اعتقادی ندارند و معتقدند هر کس باید به زندگی خود معنا و مفهومی ببخشد، چگونه می توانند کسی که همرنگی با جماعت را پذیرفته است، راهنمایی کنند. بله اگر کسی به ارزشهای آبژکتیو معتقد باشد و فرضاً بگوید در عالم واقع پنج صفت خوب واقعی وجود دارد، چه ما خوبی آنها را بفهمیم و چه نفهمیم; چه معترف باشیم و چه معترف نباشیم; چنین کسی می تواند در مقام نقّادی از زندگی دیگری بر آید و بگوید زندگی تو نادرست است. همرنگی با جماعت از جمله ارزشهای خوب عالم نیست. اما اگر هیچ ارزش مستقل خوب و بد وجود نداشته باشد و چیزی خوب باشد که من به عنوان خوب قبولش کرده باشم و چیزی بد است که من آن را بد دانسته باشم; پس چه جای تخطئه است! تقبیح و تحسین چه معنایی می توانند داشته باشند؟ مگر آن اگزیستانسیالیستهایی که قائل به ارزشهای مستقل اند. ما قبلا گفتیم که آن چیزی که همه اگزیستانسیالیستها قبول دارند، گزافه بودن جهان به لحاظ امر واقع است; ولی به لحاظ اینکه ارزشهای گزینشی اند، این را همه اگزیستانسیالیستها قبول ندارند بلکه بیشتر آنها قبول دارند. کسی که قبول دارد ارزشها را خود من انتخاب می کنم، او را نمی توان تخطئه کرد که چرا با جماعت همرنگی می کنی.

نکته دوم: اینکه، تقابل انداختن بین صرافت طبع و همرنگی با جماعت هم درست نیست; چون ممکن است کسی بگوید من به مقتضای صرافت طبعم عمل می کنم، اما در عین حال مقتضای صرافت طبعم این است که با جماعت همرنگی کنم. شما چطور می گویید هر وقت انسان بخواهد به صرافت طبعش عمل کند، با وقتی که بخواهد همرنگی با جماعت کند، این دونوع رفتار است که از او صادر

می شود. گاهی یک رفتار واحد می تواند هم مصداق صرافت طبع باشد و هم مصداق همرنگی با جماعت; یعنی به طبع خودم که رجوع می کنم، می بینم به من می گوید اگر با جماعت همرنگی کنی بهتر است.

نکته سوم: اینکه یک پیشفرض در این بیان این هست که به نظر من قابل قبول نیست و آن این که گویا طبع ما چیزی مستقل از جامعه و زندگی اجتماعی است. گویا طبعی داریم که دست جامعه به آن نمی رسد و جامعه نمی تواند هیچ دخل و تصرّفی در آن بکند. آن گاه می گویند تو به آن طبع رجوع کن و به هر چه او می خواهد عمل کن; نه هر چه جامعه و جوّ افکار عمومی اقتضا می کند. پیشفرض این سخن آن است که من مستقل از افکار عمومی و القائات جامعه و تلقینات و آموزش و پرورش جامعه طبعی داشته باشم و این واقعاً خلاف است. اگر کسی هم به طبع خود عمل می کند، باید گفت از احکام و تعالیم صریح جامعه سرپیچی کرده است، برای اینکه به احکام و تعالیم مضمر جامعه گردن بگذارد. روند درونی شدن فرهنگ جامعه و به تعبیر دیگر، فرهنگ پذیری و جامعه پذیری این است که آن چیزی هم که من از آن به عنوان «خود» یاد می کنم و می گویم: روح خودم، خواسته های خودم و... همه اینها حاصل روی هم انباشتن القائاتی است که از قِبَل جامعه شده است. وقتی به خودم رجوع می کنم، می بینم اگر جوّ افکار عمومی و دوستان والزام پدر و مادر و... هم نبود، من همه درسهایم را کنار می گذاشتم و مثلا ریاضی می خواندم. در بادی نظر این طور به نظر می رسد که درس خواندنِ اکنون من، به خاطر همرنگی با جماعت است و اگر این جماعت نبود من ریاضیات می خواندم. اما اگر کسی گفت ولو ریاضی نخوانی و فیزیک بخوانی، آیا باز هم به نظرت می آید به صرافت طبع عمل می کنی؟ محبوب بودن ریاضیات را چه کسی به توالقا کرده است؟ الان هم که به نظرت می رسد اگر کسی نبود می رفتی ریاضی می خواندی، این هم یکی از القائاتی است که خودت از آن خبر نداری; ممکن است در دوران طفولیّت معلمی داشته ای، آموزشی دیده ای که مجموع آنها ریاضیات را در دل تو امر مستحسنی کرده است. اگر چیزی نفوذ ناپذیر ـ به معنای واقعی کلمه ـ به اسم طبع انسانی موجود می بود که دست تطاول جامعه به آن نمی رسید و جامعه واقعاً نمی توانست در آن دخل و تصرفی بکند، آن وقت می توانستیم بگوییم که ما انسانها گاهی همرنگی با جماعت می کنیم و گاهی هم به صرافت طبعمان عمل می کنیم. اما آن طبع نفوذ ناپذیر، کجاست؟ مصداق این مفهوم واقعاً چه چیزی می تواند باشدو کجاست؟ شخصیت ما، احساسات و عواطف ما، منش ما و... به یک تعبیر همه به خود من منتسب اند؟ ولی به یک تعبیر هم حاصل القائات جامعه اند. کسی که می خواهد به چیزی طبیعی یا غریزی در وجود انسان قائل باشد با دو مشکل روبروست; یکی اینکه غریزی راباید کسی قائل باشد که اصلا به چیزی به اسم طبیعت انسان قائل باشد، نه کسی که می خواهد برای هر نفسی طبیعت جداگانه قائل باشد. لازمه چنین تفکّری این است که به یک ماهیت مشترک بین همه انسانها

قائل باشد. ثانیاً: حتی همان غرایز هم، تراکم القائات جامعه است. من رأی روانشناسان اجتماعی را نمی دانم اما به نظر خودم، انسان کاملا بریده از اجتماع، مثل انسان تصویر شده در داستان حی بن یقظان وجود ندارد. آدمی که واقعاً بریده از اجتماع بزرگ شود، «انسان» نمی توان قلمداد کرد; شکلش شکل انسان است و می تواند مثلا روی دو پا راه برود، ولی در واقع از انسانیت فقط همین ظاهر بیولوژیک را دارد. ما همه تکوّن شخصیتمان ازاین است که در جامعه بزرگ می شویم و در درون ما چیزی رسوب می کند که به رسوب یافته آن «طبع» می گویند. اگر بخواهیم تمثیل کنیم درست مثل، مواد مایعی است که اول به نظر می رسد چیز قابل انعطافی است، ولی آهسته آهسته اگر ذرّات آن جمع شدند و رسوب کردند، طبعاً یک چیز متصلّب و سختی به نظر می آید، ولی در واقع، حاصل انباشتن همان امور انعطاف پذیر است. شخصیت ما و اینکه من از چیزی خوشم می آید و از چیزی بدم می آید مربوط به این است که ما در جامعه خاصی برزگ شده ایم. هر چه تفاوت این جامعه ها زیادتر می شود، تفاوت شخصیتهای ما هم زیادتر می شود. اینکه قومی رنگ خاص یا رنگ چشمی خاص را بیشتر می پسندد، مربوط به این است که زمینه اجتماعی مشترک داشته اند و این زمینه مشترک اجتماعی طبعاً خواستهای مشترک را هم در آنها ایجاد می کند. هر کدام به خودش که رجوع می کند می گوید خودم هستم که این رنگ را بیشتر می پسندم و کسی به من الزام نکرده است. درست هم می گوید; در مرحله آگاهانه خودش است که این رنگ را بهتر می پسندد; اما توجه ندارد که آهسته آهسته در اثر رشد در آن جامعه است که این پسند به او القا شده است. الان شما دقت کنید; وقتی مثلا درباره زندگی حیوانات مختلف مطالعه می کنیم یا از تلویزیون برنامه راز بقا را می بینیم، از خوک بدمان می آید واگر مثلا چرا گاهی باشد که مقداری خوک در آن باشد از دیدن آن تنفّر داریم. ممکن است خوک مثل کرگدن هم باشد و حتی ظاهرش هم بهتر از آن باشد; اما از خوک واقعاً انسان بدش می آید و نوعی تنفّر به انسان دست می دهد. اگر کسی از من سؤال کند شما را کسی مجبور کرده، جواب می دهم نه! من خودم از خوک بدم می آید، اما اگر ما در یک جامعه مسیحی زندگی کرده بودیم، الآن به خوک و نیز گلّه آن طوری نگاه می کردیم که به یک گله گوسفند نگاه می کنیم. پس خوک دنائت و پستی واقعی ندارد; اما چون از کودگی پیوسته به ما گفته اند که خوک فلان است و بهمان، ما از خوک بدمان می آید. همینطور درباره مار، اگر از کودکی این موحش بودن را به ما القا نکرده بودند، ما الان نمی ترسیدیم اما الآن نه تنها می ترسیم بلکه حتی از ماهیهای باریک و بلندی هم که شکلی شبیه مار دارند می ترسیم.

پس این نظریه که شما به صرافت نفس خود عمل کنید یک پیشفرض دارد; گویا نفس بدون تأثیر و دور از دسترسی جماعت وجود دارد. ما به چنین طبعی قائل نیستیم و بنابراین کسی هم که به صرافت نفس

خود عمل می کند، در واقع به نظر ماتحت فرمان مضمر و پوشیده جماعت عمل می کند. در درون هر یک از ما، کّل تاریخ بشر گذشته نشسته است (به یک معنا) و لذا اصلا به صرافت عمل کردن معنا نخواهد داشت. وقتی می گویند: به دل خودت عمل کن، به صرافت طبع خود عمل کن، یعنی اینکه بعضی القائات جامعه را بر بعضی دیگر ترجیح بده و بیشتر از این معنایی ندارد.

حالا باید دید کدام یک از این دو پیشفرض صحیح است یکی این که آن «من» امری متکی به ذات و مستقل از دسترس جامعه است یا اینکه چیزی است از برآیند مجموعه امور بیرونی. اگر برآیند مجموعه امور بیرونی باشد که به نظر می آید اینطور هم باشد، در آن صورت به صرافت طبع عمل کردن توصیه ای است که هیچ وجهی ندارد. هر یک از ما مثل یک بادکنکیم; یک بادکنک را اگر بخواهید تاریخ حیاتش را ببینید، باید به وضع فعلی اش نگاه کنید. یک وقتی به اندازه نیم متر مکعب (مثلا) هوا داشته، بعد کمی هوایش را خالی کرده اند. دوباره کسی آمده داخل آن را از هوا پرکرده است و دوباره کسی آمده و هوای آن را کاملا خالی کرده است و همینطور... مجموعه این بر آیند پرشدن ها و خالی شدن ها را اگر کسی بخواهد ببیند، باید به وضع کنونی این بادکنک نگاه کند. وضع کنونی این بادکنک مجموع برآیند جبرّی کلّ تاریخ این بادکنک است. یعنی نمی توان گفت گذشته او در وضع کنونی او هیچگونه تأثیری ندارد.

اگر بخواهیم ببینیم بعد از تمام این کم و زیاد شدنها که تاریخ حیات این بادکنک را تشکیل می دهد، به کجا رسیده است; می گویند به وضع کنونی آن نگاه کن. من و شما هم همین طوریم الان هر که به شما نظر کند، در شما کل تاریخ شما را می بیند. شما که الان به این قسم لباس پوشیده اید به این شکل نگاه می کنید; گاهی می نویسید ـ گاهی نمی نویسید; گاهی سکوت می کنید و... تمام آراء و نظرات و معتقدات و پسندها و ناپسندها و حّب و بغض های شما و عشق و نفرت و امید و ناامیدی و نشاط و خستگی و تمام این امور، چه در ناحیه دانستنیها، چه در ناحیه خواستنها و چه در ناحیه احساسات و عواطف; مجموع تاریخ گذشته، الان برآیند خود را در شما نشان می دهد. محال بود یک ذرّه گذشته شما با گذشته فعلی تان فرق بکند و شما اینکه الان هستید باشید. شما چون در فلان خانواده به دنیا آمده اید، این گونه هستید که «الان هستید»; چون در فلان شهر به دنیا آمده اید، این هستید; و چون در دل فلان فرهنگ رشد کرده اید این طوری هستید. هر کدام از ما بیانگر کلّ تاریخ گذشته خودماست، ولی فقط فرق ما با آن بادکنک به یک لحاظ ممکن است و آن این که گذشته ما هم تازه معلوم نیست از چه زمانی آغاز می شود. گذشته بادکنک از زمانی معلوم می شود که از کارخانه بادکنک سازی بیرون می آید. ما معلوم نیست که گذشته مان از رحم مادر محسوب می شود یا از چهار سالگی یا از وقتی که شناخت پیدا کردیم، به هر حال پاسخ مسأله آسان نیست. تمام مشخصات ظاهری ما مثل رنگ مو، رنگ چشم، شکل صورت، شکل لباس،

شکل جمجمه، اسکلت واخلاق وعواطف،آراء و نظرات و روحیات و... مربوط به یک گذشته دراز آهنگی است. این «من» کجاست که ما به طرف او برویم. هرکدام از مابه همین دلیل متفاوت با دیگرانیم که ازیک دهلیز با دیگران عبور نکرده ایم; و چون هیچ دو انسانی به معنای دقیق کلمه از یک دهلیز نمی گذرند، هیچ دو انسانی هم شبیه هم نیستند.

اگر اگزیستانسیالیست ها به ما می گویند به صرافت طبع خود عمل کنید، این یک توصیه لایعنی است. معنایش این است که اگر جامعه امروز به صورت مستقیم به تو می گوید مثلا با این قلم بنویس; ولی تو می گویی اگر خودم بودم و جامعه نبود با قلم دیگری می نوشتم. درحقیقت، در آن حالت هم دیگرانی در این انتخاب سهیم بوده اند. زیرا این انتخاب، تحت تأثیر القاءات گذشته جامعه صورت می گیرد و در دو طرف این انتخاب «من» خالص وجود ندارد.همیشه «من» است به علاوه القاءات دیگرانی که بر حسب زمان، آن دیگران متفاوت می شوند. حتّی در مثل دوقلوهای همسان که از یک پدر و مادرند و از یک دهلیز عبور کرده اند، تفاوتهایی در اثر جامعه و محیط به وجود می آید. اگر یکی از آنها را در کودکی به طرف پنجره خوابانده باشند و دیگری را به طرف دیوار، در آنها دو روحیه متفاوت بوجود می آید. در مواردی هم که انتخاب مشترک میان افراد وجود دارد، هر یک از آنها به انگیزه متفاوتی آن امر مشترک را انتخاب کرده اند.

در اینجا به مناسبت بد نیست پرده ای از مغالطه ای برداریم. گاهی در بیان قضایای اخلاقی و ارزشی می خواهیم از کلیّت و ابهام آنها برای همگانی بودن فلان نیاز استفاده کنیم ولی به نظر می رسد در اینجا دچار مغالطه ای می شویم. مثل اینکه عده ای بر سر سفره ای با غذاهای متنوع نشسته باشند و از ما بپرسند غذای مورد علاقه همگان کدامست؟ اگر بگوییم فلان غذا، نقض پیدا می شود، چون می بینیم که بعضی اصلا به مثلا چلوکباب نگاه هم نمی کنند. اگر بگوییم فلان غذا باز هم همین طور. اگر در اینجا کسی از سؤال اصلی طفره رود و بگوید همه می گویند: «غذا خوشمزه است»، بعد دست هر کس به سوی هر غذایی برود، رأی او تأیید می شود. بارها گفته ایم آنکه می داند عدالت خوب است، ولی رباخواری را هم عادلانه می داند و آنکه می گوید عدالت خوب است، ولی رباخواری را عادلانه نمی داند; این دو واقعاً به یک چیز قائلند؟ شما دائماً می گویید: همه انسانها می گویند عدالت خوب است; همه انسانها ظلم را بد می دانند. صحبت از لغت «ع د ا ل ت» و «ظ ل م» که نیست که بگوییم در اینها اشتراک دارند.

عدالت برای بعضی یکی از مصادیقش این است که اگر کسی سیلی به گوش شما زد، گونه دیگر خودتان را هم آماده سیلی خوردن کنید. یکی هم می گوید: اگر کسی سیلی به گوش شما زد عین آن را قصاص کنید. یکی هم می گوید: اگر کسی یک سیلی به گوش شما زد، شما دو سیلی به گوش او

بزنید(قانون ژرمن) یکی به عنوان قصاص و یکی هم برای اینکه دیگر هوس نکند سیلی بزند و یادش باشد که هر جا سیلی زد; یکی هم خواهد خورد. هر سه این مصادیق، مصادیق عدالت اند. مثال دیگر دروغ مصلحت آمیز است. کانت می گفت: دروغ مصلحت آمیز از مصادیق ظلم است و به نظر شما دروغ مصلحت آمیز به از راست فتنه انگیز است، پس اگر کانت گفت عدالت خوب است و شما هم چنین گفتید، شما هر دو یک رأی ندارید. این عدالت آنقدر مبهم است که همه چیز در آن جای می گیرد; مثل غذا که ماست و خیار در آن جای می گیرد و چلو کباب هم در آن جای می گیرد. اگر همه انسانها بگویند مراد ما از «عدالت» فلان چیز است و همه هم می گوییم چیز خوبی است. آن مصداق چیست؟ وضعُ الشی فی موضعه، اعطاء کل ذی حقٍّ حقَّه مشکل را حل نمی کند; چون آن کسی که می گوید رباخواری عادلانه است، می گوید رباخواری وضع الشی فی موضعه است; آنهم که می گوید رباخواری عادلانه نیست می گوید رباخواری وضع الشی فی موضعه نیست. این است که کلی گوییهایی از این قبیل که همه عالم می گویند عدالت خوب است و ظلم بد است; نشان نمی دهد که رأی واحد دارند. این مثال در ناحیه موضوعات بود; در ناحیه محمولات هم همین مطلب درست است; کسی که می گوید عدالت خوب است; مرادش از خوب چیست؟ کسی ممکن است مرادش از خوب; مقرّب الی الله باشد و دیگری مرادش لذت آوربودن باشد; چون در تحلیل مفاهیم اخلاقی مثل خوب، بد، باید، نباید، خطا، صواب و وظیفه، بین قائلان بسیار تفاوت هست. بعضی از متفکران ما از تفاوتهایی که در ناحیه «عدالت» و در ناحیه تفسیر «خوب» وجود دارد، صرف نظر کرده اند و گفته اند: الحمد لله کلّ بشر وفاق دارند براینکه عدالت خوب است. تقریباً مثل این است که بگویید همه افراد بشر اعتقاد دارند که $Y = X$ ولی در واقع، X هر کسی در ذهن خودش است، Y هم همینطور. اگر هر کسی X و Y خود را دارد، آن وقت در معادله $Y = X$ وفاق بر چیست؟ این تیپ مفاهیم طوری هستند که اگر بخواهید وفاق همگان حفظ شود، باید الفاظ و مفاهیم به کار رفته در قضیه کاملا مبهم باشند، اگر بخواهید از ابهام خارجشان کنید، وفاق از دست می رود. پس به صرف وجود خواست کلی مشترک در انسانها نمی توان قائل به وجود فطرت ثابت در انسانها شد.

البته باید توجه داشت که قضایای اخلاقی مورد وفاق در وقت تزاحم گونه دیگری پیدا می کنند. مثلا از وصایای حضرت علی(ع) به امام حسن آن است که وفای به عهد کن که همه آن را دوست دارند. اگر این وفای به عهد، تعارض با یک امر اهمّی پیدا کرد; ما می گوییم باید وفای به عهد نکرد. یعنی وفای به عهدی را که همه اتفاق دارند، در شرایطی است که شرایط عادی حاکم باشد. این تفکیک را در فلسفه اخلاق «راس»[۴۹] گذاشته است. وی می گوید: وظایف دو جورند: وظایف فی بادی النظّر و وظایف فی مقام

۴۹. Ross.

العمل; وی می گوید فی بادی النظر وفای به عهد را همه می گویند خوب است; ولی این نظر نه در مقام عمل است و نه در هنگام تعارض. در مقام عمل گاهی وفای به عهد خوب نیست و در مقام تعارض هم نمی توان گفت و فای به عهد همه وقت خوب است; اگر وفای به عهد تعارض کند با امر کم اهمیت تر از خود، باز هم وفای به عهد خوب است; ولی اگر با چیزی پراهمیت تر از خود تعارض کرد; دیگر خوب نیست.

به طور کلی، آرا و نظراتی که ما بر اساس آنها زندگی می کنیم، به یک لحاظ قابل تقسیم به دو قسم اند: آراء و نظراتی که توجیه شان برای خود من امکان پذیر است (توجیه[۵۰]به معنای معرفت شناختی آن ; نه به معنای عادی کلمه) و آراء و نظراتی که توجیه شان برای خود من امکان پذیر نیست.

این دسته دوم هم خود به دو دسته قابل تقسیم اند: یک دسته آراء و نظراتی که توجیه شان برای دیگری (که من به او اعتماد کرده ام) امکان پذیر است. و دسته دوّم آراء و نظراتی که توجیه شان برای دیگری که من به او اعتماد کرده ام، نیز امکان پذیر نیست. می توان گفت مجموعه آراء و نظراتی که بر ما عرضه می شود به این دو قسم و بعد به این سه قسم در نهایت قابل تقسیم اند. آراء و نظراتی که توجیه آنها برای خود من امکان پذیر است. مثل اینکه بگویم «من غمگینم» این یک رأی از آرای من است و توجیه اش برای خود من امکان پذیر است; یعنی من کاملا می دانم به چه دلیل می گویم: «غمگینم». یا گفتم مجموع زوایای یک مثلث ۱۸۰ درجه است، و شما توجیه خواستید، توجیه اش را در اختیار دارم; یعنی اگر هیچ معلم ریاضی هم نباشد، من الان در وضعیتی هستم که می توانم اعتقادم را به ۱۸۰ درجه بودن مجموع زوایای یک مثلث، موّجه کنم. اما یک سلسله آراء و نظرات هست که خودم نمی توانم آنها را توجیه کنم; مثل اینکه جسمی نمی تواند سریعتر از سرعت نور حرکت کند، من قبول دارم، ولی نمی توانم بگویم چرا، چون آنقدر در فیزیک ریاضی کار نکرده ام تا استدلال داشته باشم ولی اگر به اندازه کافی کار کرده بودم این مثال هم جزو قسم اول می بود ولی واقعاً الان برای من توجیه اش امکان پذیر نیست و اگر کسی بگوید دلیل بیاور، نمی توانم بگویم.

حال بحث برسر این است که این دسته دوم را که من نمی توانم توجیه بکنم، چگونه قبول کرده ام; این دسته همیشه از راه اعتماد بر شخص دیگری حاصل می آید. کار انسان مورد اعتماد در قسم دوم، کار دلیل در قسم اول است.

به عنوان مثال اگر رسول الله(ص) بفرمایند بهشت و جهنمی وجود دارد، اگر از من بپرسید چنین چیزی وجود دارد می گویم بله; چون به رسول الله(ص) اعتماد دارم، به عنوان یک مسلمان. اگر بگویید

۵۰. Justification.

اثبات کن; نمی توانم. برای من بهشت و جهنم از قسم اول نیست. ممکن است شما حکیم الهی، فیلسوف و متکلم بزرگی باشید و بتوانید اثبات کنید; اگر چنین کردید برای شما از قسم اول می شود. خود این قسم دوم هم به دو قسم تقسیم می شود: یکی اینکه آن شخصی که من به او اعتماد کرده ام، لااقل خودش دلیل دارد و توجیه برای او امکان پذیر است; یعنی فیزیکدان مورد اعتماد من، خودش می تواند دلیل بیاورد که چرا و چگونه سرعت نور از همه چیز زیادتر است، ولی یک قسم دیگر آن است که آن شخص دیگر هم حتی نمی تواند دلیل بیاورد; و ما انسانها از این قسم اعتقادات هم داریم. همه ما گویا از دیگری پذیرفته ایم و دیگری از دیگری و... ولی هیچکس توجیهی ندارد.

این اعتقادات قسم سوّم چگونه موّجه می شود؟ اینجاست که نظرات مختلفی هست. یونگ[۵۱] اینجا بحثی را تحت عنوان وجدان جمعی پیش کشیده است و می گوید بشر چیزی به اسم وجدان جمعی دارد. چیزهایی را کل بشر می پذیرند و هیچکدام هم دلیل ندارد. البته نظرات مخالف با یونگ هم هست. در اینجا کاری به درستی مطلب یونگ یا مخالفانش نداریم، ولی اصل این واقعیت که آراء و نظراتی هست که همه ما انسانها قبول داریم و هیچکدام هم دلیل برای آن نداریم، غیر قابل انکار است. اما چرا قبول می کنیم، حرف دیگری است. قسم اول را معمولا «آراء و نظرات تعقلّی»[۵۲] می گویند. (تعقل در اینجا مقابل حس و تجربه نیست) و به قسم دوم «آراء و نظرات تعبّدی»[۵۳] می گویند.

می توان به انسانها این توصیه را کرد که زندگی ات را فقط بر اساس دسته او ل تنظیم کن. هر چه می کنید یا هر تلقی که دارید هر کنش و واکنش خود را مبتنی بر قسم اول کنید و به قسم دوم تن نسپرید. و می توان آدمی را هم فقط به قسم دوّم توصیه کرد. اگر توصیه آدمی از قسم دوم باشد به نظر من به لحاظ مبنا حرفش ایراد ندارد; اما ممکن است اشکال دیگری وارد باشد، آن اشکال این است که گفته شود زندگی تعبدی راقبول نداریم، زندگی تعبدی، زندگی انسانی نیست. این نظر بعضی اگزیستانسیالیست ها مثل یاسپرس است. بر این حرف هم اشکالاتی وارد است. ولی داوری خود بنده این است که اگر کسی بگوید سیر استکمالی انسان، سیر از تعبد به تعقل است; یعنی در میان دو انسان، انسانی که تعبد او کمتر است، استکمال او بیشتر است و هر چه تعبد ما کم شود و بر میزان تعقل ما افزوده شود، ما رو به استکمال نفس هستیم، این سخن قابل دفاع و مورد قبول بنده است. ولی اگر کسی بگوید می توان بدون تعبّد محض زندگی کرد، به نظر من این قابل دفاع نیست. اما اینکه می گویم در کم کردن تعبدیّات، استکمال پیدا می شود; استکمال نفس در اینجا به این معناست که وضع روحی فرد بهتر از آن کسی است که متعبدّانه کار

۵۱. ر. ک: کارل یونگ (Jung) روانشناس و روانکاو آلمانی در کتاب انسان و سمبل هایش، ترجمه ابوطالب صارمی.

۵۲. by reason.

۵۳. by faith.

انجام می دهد; چون این فرد با بصیرت قدم بر می دارد و آن دیگری بدون بصیرت و عمل با بصیرت در نزد عقل و دین مطلوبتر است. اما هیچ وقت نمی توان به جایی رسید که بدون تعبد زندگی کرد و کم و بیش باید بر دیگرانی اعتماد کرد.[۵۴] البته باید در مواردی تعبد را بپذیریم که بدیل عقلانی نداشته باشد و خداوند هم ما را فقط در این موارد به تعبّد دستور داده است. خدا نگفته است به چیزی که خودت می توانی برسی، چشمهایت را ببند و دستت را در دست دیگری بگذار. خودت هم می توانی از این سوی خیابان به آن سو بروی ولی چشمت را ببند و بگو بهتر آن است که من دست در دست تو به آن طرف خیابان بروم; مگر اینکه شما بگویید تعقل در این مورد اصلا چیزی کم می آورد و این مطلب به این معناست که تعبّد جانشین پذیر نیست و من هم موافقم. اما اگر واقعاً هر کاری که تعبد برای من می کند، تعقل هم می تواند بکند، در آن صورت، تعبد برای من قابل قبول نیست و حتی اگر تعارض واقعی بین تعبد و تعقل بر قرار شود; ما به تعقل روی می آوریم.

اما در بحث تفرّد، مطلب دوّمی که آنها منتفی می دانستند این بود که اگزیستانسیالیست ها درباره نظام های فلسفی پیشین نظر مساعدی نداشتند، معتقد بودند نظامهای فلسفی فرد را فراموش می کنند و به عضوی از یک مجموعه تبدیل می کنند. اگر این سخن به این معنا باشد که ادراک عقلی نمی تواند فرد را چنان که هست، بشناساند، قابل قبول است. قبلاً گفتیم ما در مقام تعریف اشیاء، وجوه اشتراک آنها را در نظر می گیریم و با آن وجوه مشترک شیئی را تعریف می کنیم و آن را می شناسیم. این سخن به این معناست که واقعاً نمی توان از راه مفاهیم، یعنی علم حصولی شی را کما هوحقه شناخت. ولی از این سخن نباید دو نتیجه گرفت. اول اینکه ، نباید گمان کرد هر شی ای را در جهان می توان از راه علم حضوری شناخت. اشیایی هستند که هیچ وقت قابل شناخت حضوری نیستند. مطلب دوم اینکه، حال که ما نمی توانیم هر شی ای را از راه مفاهیم و علم حصولی کما هو حقه بشناسیم، به این معنانیست که علم به مفاهیم به هیچ اندازه ای ما را به شناخت آن شیئی هم نزدیک نمی کند. نزدیک شدن ممکن است ولی رسیدن به واقعیت آن شی ممکن نیست. به تعبیر دیگر، فرق است بین اینکه بگوییم شی X از راه علم حصولی و مفاهیم و تصورات کاملا قابل شناخت نیست و اینکه بگوییم هر چه را از راه مفاهیم و تصورات بشناسیم، در واقع، هیچ نشناخته ایم، و ذره ای معرفت نیافته ایم. این دو متفاوت است مطلب اول درست و مطلب دوم نادرست است. مثلاً عرفا کشف و شهود خود را وقتی در قالب الفاظ و مفاهیم می ریزند، ما نمی توانیم بفهمیم و خودشان هم بعد از گفتن بسیار می گویند، آنچه می خواستم بگویم نشد. یعنی نمی توانند به لب بیاورند، نه اینکه منع قانونی و شرعی داشته باشند، قدرت به زبان آوردن و ریختن در

۵۴. در این بحث ر.ک به نوشته های یونگ در همان کتاب و نیز به مباحث روانشناسی کمال

قالب الفاظ و مفاهیم به صورت کامل را ندارند. اما در عین حال، همین مقدار شکسته بسته ای که عرفا می گویند مقداری ما را به احوال آنها نزدیک تر می کند.

اگزیستانسیالیست ها در این باره معتقدند هیچ شی ای را کما هی علیه نمی توان از طریق عقلی کردن با مفاهیم شناخت و تا حدی سخن آنها هم درست است، اما نظامهای فلسفی را هم با این استدلال نمی توان محکوم کرد. حداکثر چیزی که از این استدلال عاید نظامهای فلسفی می شود، این است که نتواسته اند واقعیت ها را کماهو به ما بشناسانند. اما به این معنانیست که یک گام هم ما را به شناخت نزدیک نکرده اند و نظامهای فلسفی اگر یک ذرّه هم ما رابه شناخت برسانند به همین مقدار به ما کمک کرده اند و سودمندند. محکوم کردن نظامهای فلسفی به نظر من کار درستی نیست; آنها ما را یک یا دو گام نزدیک تر می کنند و بیشتر ولی هیچ شی ای را کماهو جز با علم حضوری نمی توان شناخت. بنابراین، اگر نظام فلسفی ای ادّعا کرد که شما در من نگاه کنید و مثل جام جهان بینی، جهان را ببینید، نادرست است ولی اگر مدعی بود که یک ذره شما را به حاقّ مطلب نزدیک کرده است درست است. از این نظر بعضی از فیلسوفان معاصر مثل السدیر مکینتایر[۵۵] گفته اند: کی یرکگور هم که اولین بار این قدر نظامهای فلسفی را محکوم کرد، مخالفت او بیشتر به نظام فلسفی هگل انصراف دارد. نظام فلسفی او ادّعا می کرد واقعاً جهان همین است که من می گویم. پس در واقع، اختلاف اینها با فلاسفه متقدم، اگر از نوع اختلاف عرفا با فلاسفه صرفاً مشایی باشد، حق با اینهاست. اگر فیلسوفی صرفاً مشایی باشد و بگوید فقط با عقل می توان همه چیز را شناخت، در این صورت، سخن عرفا در ردّ فلاسفه مشایی را امروز هم می توان از زبان اگزیستانسیالیست ها در رد فیلسوفان گفت. اما اگر فیلسوفان بگویند علم حصولی نزدیک کننده به شناخت واقعی اشیاء است، مخالفت با آنها اشتباه است. بحث ما تا اینجا بیشتر درباب معرفت شناسی اگزیستانسیالیستها بود و حاصل کلام به تعبیر مکینتایر این شد که اگر می خواهید به پای عقل ذات اشیاء را بشناسید، ناامید بر می گردید.

درون ماندگاری

درباب درون ماندگاری از دیدگاه اگزیستانسیالیست ها، بعداً به آن مستقلا خواهیم پرداخت; اجمالا اشاره می کنم که اگزیستانسیالیست ها به تبع فنومنولوژلیست ها می گفتند در واقع، ما از ماری که مار می پنداریم می ترسیم، نه از ماری که واقعاً مار است. به دلیل اینکه ما بسیاری اوقات از مار واقعی نمی ترسیم ولی بسیاری اوقات هم از مار خیالی می ترسیم، پس در واقع، متعلَّق ترس ما، مار واقعی است.

۵۵. Mac Intyre (فیلسوف اخلاق انگلیسی معاصر).

آدمی را که خادم وطن می دانیم ولو اینکه خائن وطن باشد به او علاقه داریم و از کسی که واقعاً خادم وطن است ولی خائنش می دانیم، متنفّریم. پس حبّ و بغض ما به خادم و خائن واقعی تعلق نمی گیرد، بلکه به خادم و خائن پنداری تعلق می گیرد.این سخن تا این مرحله اش درست است، اما مطلبی در ورای آن وجود دارد، آن کسی که از خائن پنداری متنفّر است، در واقع، به این خاطر است که او را خائن واقعی می پندارد و برای اعتقادات پنداری خویش وجهی از حقیقت و واقعیت قائل است، نه اینکه خود او هم پنداری بداند. آدمی که چیزی را پنداری بداند و خود او هم بداند پنداری است، از آن نمی ترسد. اما سخنی را امثال ریچاردباخ[۵۶] که اگزیستانسیالیست هم نیست ـ در کتابهای خود القا می کند که از این بالاتر است.

او می گوید: می دانید چرا ما وقتی پای خود را روی آب می گذاریم، فرو می رویم، چون معتقدیم اگر پا روی آب بگذاریم فرو می رویم. اگر این اعتقاد در ما نباشد، بر روی آب درست مثل زمین راه می رویم. و نیز می گوید: می دانید چرا ما معتقدیم روی زمین نمی شود شنا کرد؟ چون ما معتقدیم که دست و پای آدمی نمی توانند زمین را بشکافند. اگر معتقد باشیم می توانند بشکافند، در خاک هم می توانیم شنا کنیم. می دانید چرا ما معتقدیم سنگ به کار خوردن نمی آید؟ چون ما معتقدیم دندانهای ما نمی تواند سنگ را خرد کند. اگر این اعتقاد را نداشته باشیم، سنگ را می خوریم; ماده غذایی هم هست و انرژی هم می دهد. این از قول فنومنولوژیست ها بسیار افراطی تر است و یک بحث جدی هم هست. باخ در واقع می گوید، دنیا چنان است که ما می پنداریم، نه ما دنیا را چنان پنداریم که هست. باخ می گوید من در هواپیمایم بنزین نمی کنم (او خلبان ارتش آمریکاست و این مثال در کتاب اوهام او آمده است) شما معتقدید هواپیما برای پرواز بنزین می خواهد و به همین خاطر به محض تمام شدن بنزین هواپیمایتان می ایستد. من معتقدم باید در باک چیزی بکنم و این است که آب می ریزم و حرکت می کنم. حتی اگر اعتقاد داشتم نیاز به مایعی در باک نیست، اصلا بدون باک هم حرکت می کردم. ولی هنوز رأیم به اینجا نرسیده است. ما در اینجا به این رأی افراطی کاری نداریم ولی می خواهیم بگوییم اگزیستانسیالیسم در تشبث به این رأی فنومنولوژیست ها، موّجه نیست. ما از مار پنداری می ترسیم، ولی چون از مار واقعی می ترسیم وچون مار پنداری را واقعی می دانیم از آن می ترسیم. پس در واقع، ما از مار واقعی می ترسیم; مگر این که کسی به قول باخ قائل شود، اما افرادی مثل برنتانو یا هوسرل که به قول باخ قائل نیستند و همین طور بقیه اگزیستانسیالیست ها نمی توانند به رأی فنومنولوژیست ها نیز تمسّک کنند. کسی که

۵۶. (Bach) باخ، متفکر آمریکایی که از پنج کتاب او سه کتاب به زبان فارسی ترجمه شده است; جاناتان مرغ پنداری (و نیز به نام پرنده ای به نام آذرباد ترجمه شده است)، اوهام، یگانه، هر سه کتاب ترجمه خانم سپیده عندلیب است.

می داند هنر پیشه سینما در حال فیلم بازی کردن است نسبت به او نه حبّ پیدا می کند و نه بغض، اما اگر فراموش کند که فیلم است، هیجان زده یا غمگین یا شاد می شود.

آزادی

در بحث آزادی از دید اگزیستانسیالیست ها، اعتقاد آنها را در سه فقره بیان کردیم:

■ **اول**: از فعل گریز وگزیری نیست و هر فعلی هم جز یک گزینش نیست، در هیچ لحظه ای از لحظات نمی شود که ما در حال کار نباشیم. ژان پل سارتر، فیلسوف اگزیستانسیالیست فرانسوی می گفت اگر چهار چیز را استثنا کنیم در هر امر دیگری ما مختاریم. اول: در زمان بودن; نمی توانیم در زمان نباشیم، ما همیشه مظروف ظرف زمانیم. دوم: در مکان بودن; نمی توانیم در مکان نباشیم. سوم: زنده بودن.(البته با تعلیقه ای که نمی خواهیم اینک وارد آن شویم) یعنی هیچ انسانی نمی تواند زنده نباشد، چنانکه نمی تواند در مکان و زمان نباشد. چهارم: کارکردن; نمی شود کار نکرد. از این چهار چیز که بگذاریم انسان در هر چیز دیگری قدرت گزینش دارد. بخواهد می کند و نخواهد نمی کند. بحث ما در قسمت چهارم است; یعنی نمی توانید شما در لحظه ای از زمان بگویید من نمی خواهم کاری بکنم و دست به کاری نمی زنم. معنای اینکه من دست به کاری نمی زنم، این است که من نمی خواهم دست به کار خاصی بزنم و کار دیگری را گزینش کرده ام. مثلا وقتی پدری به بچه اش می گوید: برو بنشین و دَرست را بخوان. اگر آنقدر جسور باشد که به پدرش بگوید نمی خواهم; این یعنی نمی خواهم مشق بنویسم و می خواهم دراز بکشم و دراز کشیدن هم کاری است. همیشه معنای اینکه می گوییم: من نمی خواهم کار کنم این است که من نمی خواهم آن کار خاص مورد نظر که از درونمایه کلام و مقام تخاطب معلوم است انجام دهم و گرنه از کار مطلق گریز و گزیری نیست. این مطلب به نظر می آید که وجه قابل قبولی هم دارد: یعنی اگر ما مداقّه کنیم در می یابیم که همواره ما یک کار را از میان کارهای دیگر انتخاب می کنیم و همین رمز این است که هم از فعل گریزی نیست و هم اینکه فعل جز گزینش چیز دیگری نیست. هرترکی هم ترک فعل خاصی است، نه ترک فعل مطلق.

■ **دوم**: گزینش های ما وجه عقلانی ندارد. وقتی کار خاصی یا اعتقاد خاصی را بر می گزینم اگر از من پرسیدند چرا این کار را برگزیده ای یا این اعتقاد را از میان اعتقادات موجود انتخاب کردی و بگویم به خاطر فلان دلیل خاص و رسیدن به فلان هدف و سؤال ادامه پیدا کرد که چرا می خواهی به آن هدف برسی؟ اگر من بتوانم در پاسخ این سلسله سؤالها پاسخگو باشم، انتخاب و فعل من وجه معقولی دارد ولی اگر کارم به جایی رسید که بگویم نمی دانم; این دیگر معقولیت را از بین می برد و وقتی معقولیت دربن و

بنیاد از بین رفت، دیگر معقولیت های ساختارها و طبقه های بالاتر، در واقع، معقولیت نیست. اگر شما فرضاً گفتید چرا خدا وجود دارد؟ من استدلال می کنم. در استدلال دو مقدمه را به هم ضمیمه می کنم و می گویم چون قبول دارم الف ب است و ب ج است پس قبول دارم که خدا وجود دارد. آن وقت اگر سؤال کردید چرا قبول داری که الف ب است و ب ج است طبعاً برای قبول هر کدام از آنها هم باید استدلال دیگری بکنم. ولی اگر برای پذیرش استدلال دیگر هم، سؤال را به مقدمات آن ببرید; باز هم باید استدلال کنم و... نهایتاً این یک جایی متوقف می شود؟ یعنی شما می پرسید چرا «هـ و است» را قبول کرده ای؟ می گویم نمی دانم چرا قبول کرده ام. یعنی وجه عقلانی برای گزینش آن ندارم. پس گزینش فعل نیست و در واقع گزینش یک اعتقاد است. وقتی اینجا وجه عقلانی نداشت این عدم عقلانیت به کل سلسله تسری می کند و همه این سلسله دیگر وجه عقلانی ندارد.

در مقام نقد به نظر می آید که اگر همه چیز بالمآل به گزینش ما بر می گردد و وجه عقلانی برای آن نداریم، اگر مراد گزینش فردی است، این ادعا قابل دفاع نیست. اگر کسی گفت من بالمآل یک سلسله امور را در ناحیه حقیقت طلبی، در ناحیه خیرخواهی، و در ناحیه جمال جویی، در هر سه ناحیه گزینش کرده ام; دیگر امور هم مبتنی بر آن گزینش های اولیه است ولی خود آن امور اولیه هیچ وجه عقلانی ندارند. اگر مراد از این سخن این است که گزینش را ما انسانها یکان یکان انجام می دهیم، به نظر می رسد به دو دلیل قابل قبول نباشد. اول: ما خودمان به علم حضوری می یابیم که چنین گزینشی در ما حاصل نیست. ما می بینیم که اصلا در مقابل بعضی کارها و گزینش ها، ما منفعلیم; نه فعّال و گزینش گر. خودمان می یابیم که ما همه جا آگاهانه چیزها را برنگزیده ایم; در بعضی موارد ما برگزیده شده ایم و منفعلیم. ما به بسیاری از این برگزیده ها، نه فقط علم به گزینش آنها نداریم، بلکه اصلا ممکن است تا آخر عمر توجه به خود این اصل نداشته باشیم. مثلا اگر کل معلومات ما را در دستگاهی می ریختند و از دستگاه می خواستند که سیر قهقرایی بکند و بفهمد که کل این معلومات بر چند گزاره اولیه مبتنی است و بعد معلوم شود آن گزاره های اولیه ای که ما برگزیده ایم و بر اساس گزینش آنها، گزاره های بعدی و بر اساس آنها رتبه سوم و همینطور رتبه چهارم و پنجم و ششم; تا اینکه کلّ ساختار معرفتی ما ساخته شده است. اگراین کار شدنی باشد، دستگاه چند اشکال خواهد داشت: اولا این دستگاه نخواهد توانست کل معلومات ما را به چند پیشفرض سازگار با هم برگرداند. به این معنا که اگر آن ماشین این سیر قهقرایی را انجام دهد ممکن است به چند گزاره اولیه برسد، ولی لزومی ندارد که این گزاره ها حتماً با هم سازگار باشند. ممکن است از لحاظ منطقی متناقض باشند. و اگر چنین باشد اولین نتیجه این است که من اینها را بر نگزیده ام; چون گزینش نمی تواند به طرفین یک قضیه تعلق بگیرد.

نکته دوم(که مهمتر است): وقتی ماشین آن گزاره های اولیه را نشان داد، از دیدن بعضی از آنها متحیّر می شویم که عجب ما چنین پیشفرضی هم داشته ایم، یعنی معلومات ما مبتنی بر چنین گزاره ای هم بوده است. چه کسی می تواند بگوید که من از تمام پیشفرضهای معلومات خودم با خبرم، در حالی که گزینش فرع بر این است که به آن گزاره برگزیده علم داشته باشیم. گزینش اگر فعل است و انفعال نیست، انسان باید به برگزیده علم داشته باشد و بعد از علم به آن، آن را برگزیند. ولی ما واقعاً اینطور نیستیم، ما به اکثر پیشفرض های معلوماتمان اصلا علم نداریم و اگر چنین است چطور می توان گفت که برگزیده ایم. گزینش به این معنا با عدم علم هم سازگار است، نه تنها شامل فعل می شود، بلکه شامل انفعالات هم می شود. اگر گزینش فعل است باید بعد از علم به فعل صورت بگیرد و ما واقعاً خبر نداریم که بعضی عقاید ما که گاهی اظهار می کنیم، مبتنی بر پیشفرضهای نادانسته ماست.

ما نمی توانیم معلومات خود را تا نهایت، به طور منطقی، آگاهانه طی کنیم. مثلا در این اعتقاد که در نهایت خیر بر شر غالب می آید این مطلب ممکن است مرتکز ذهن ما باشدولی معنایش این نیست که می توانیم آن را تا نهایت به طور منطقی دنبال کنیم و بعد نشان دهیم که آن منتهی الیه منطقی را عالماً و عامداً گزینش کرده ایم.

البته مطلب دیگری می توان در این قسمت مطرح کرد و آن اینکه گفته شود ما انسان ها یک ساختار روحی مشترک داریم که آن ساختار مورد اطلاع و آگاهی خودمان هم نیست. درست مثل شیشه که نور را از خود عبور می دهد و آهن نور را از خود عبور نمی دهد. آن شیشه نور را به این دلیل عبور می دهد که ساختار فیزیکی شیمیایی خودش اینگونه است و آهن هم به همین دلیل نور را عبور نمی دهد; ولی هیچکدام از این ساختار خود با خبر نیستند. شاید ما انسانها از لحاظ روحی، چنانیم که همانطور که شیشه خواصی دارد، انسان هم خواصی دارد ولی از این خواص بر نمی آید که انسان هم کاملا از آنها مطلع است.

اما این تفسیر از گزینش، دیگر گزینش فردی مورد نظر اگزیستانسیالیست ها نیست; این در واقع یک گزینش نا آگاهانه ولی نوعی است. شبیه به چیزی که یونگ از آن به «وجدان جمعی» تعبیر می کرد. یونگ می گفت: یک سلسله امور هست که همه انسانها این امور را پذیرفته اند، ولی فکر نکنید پذیرش آگاهانه; بلکه این پذیرش جزو وجدان جمعی آدمهاست. این وجدان جمعی با چیزی که اگزیستانسیالیست ها می گویند دو فرق عمده دارد: یکی اینکه آنها می گویند امر باید فردی باشد چون آنها به طبیعت واحده و ماهیت مشترک در ما انسانها قایل نیستند و هر کدام از ما را جهانی منحصر به فرد می دانند. دوم: چیزی را که اگزیستانسیالیستها به آن معتقدند، گزینش آگاهانه است; اما در اینجا ما منفعلیم. مثل منفعل بودن شیشه و آهن نسبت به خواصی که دارند. اگر این هم واقعاً گزینش بود گاهی انسانهایی پیدا می شدند که خلاف این

را باید بر می گزیدند; ولی چرا انسانی پیدا نمی شود که خلاف این را برگزیده باشد. اگر واقعاً گزینش همانطور که اگزیستانسیالیست ها می گویند یک جنبه کاملا فردی دارد، پس چراهمه ما انسانها این معادله را (عجز از تصور خلاف گزاره P = بدیهی) بر گزیده ایم; چرا در میان ما انسانها کسی نیست که خلاف این معادله را برگزیده باشد. توجیه خوبش این است که چون اصلا گزینشی نیست; اگر گزینشی در کار بود لااقل احتمال داده می شد که انسانهایی به جای گزینش این سوی قضیه، خلاف و نقیض آن را برگزینند و بگویند: عجز ذهن انسان از تصور خلاف p، دالّ بر کذب p است. اما آیا کسی این را برگزیده است؟ حتماً خیر.

همین که بعضی امور هست که همه انسانها برگزیده اند، نشان می دهد گزینش فردی نیست; چون اگر واقعاً گزینش فردی مورد نظر اگزیستانسیالیستها وجود داشته باشد در هر امری باید، چند مورد هم گزینش مخالف آن وجود داشته باشد; ولی بعضی امور هست که همه انسانها برگزیده اند. چیزی که همه انسانها بلا استثنا برگزینند، کمترین کاری که می کند ردّ نظریه اگزیستانسیالیست هاست. البته چگونگی وقوع این امر، یک تئوری جدید می خواهد. یک راه توجیه این است که بگوییم اقتضای ساختار نفس انسانی این است، نه ساختار نفس فرد انسانی; اقتضای ماهیت انسان این است که نسبت به چنین معادله ای ملایمت دارد و به آن آگاهی هم ندارد. شاید الآن این معادله را بعضی برای اولین بار متوجه شده باشند.

حال اگر ساختارهای مختلف دو یا سه وجه مشترک پیدا کردند، آن وجه به قول قدما، ذاتیات و لوازم ذات ماهیت انسان می شود. این همان چیزی است که قدما از آن به ماهیت انسان تعبیر می کردند و اگزیستانسیالیست ها از آن گریزانند. آن امر مشترک بین همه ما انسانها، و سازنده ماهیت نوعیه ما انسانها می شود، یا لااقل سازنده لوازم این ماهیت. اگزیستانسیالیستها وقتی گزینش را فردی بدانند و ماهیت مشترک هم در انسانها قائل نباشند، پس باید بپذیرند که هر چیزی را اگر انسانی برگزید، ممکن است انسان دیگر خلافش را برگزیند; چون امری فردی است. اگر نظریه اگزیستانسیالیستها درست می بود، باید در این قرونی که برما گذشته (ولو آنکه درباب آینده نمی توان ادّعای استحاله کرد) مخالفی می دیدیم. انسانهای مختلف، با اوصاف مختلف، نژادهای مختلف، جنسهای مختلف همگی این معادله را در جایگاهی فراتر از شک معقول قرار داده اند. همه اینها ما را به این سو راهنمایی می کند که معتقد شویم گزینشی در کار نبوده است. استحاله اجتماع نقیضین نیز دلیلی جز ساختار ذهن ما ندارد، ذهن ما عاجز از تصور خلاف آن است. و همه انسانها به این سو رفته اند و دیگر به این نمی توان انتخاب گفت. پس ادعای اوّل که هر فعلی گزینشی است درست است; اما گزینش نا آگاهانه پارادو کسیکال است.

■ **سوم: (علیّت)** این بحث، بحث بسیار مشکلی است و من نمی توانم درباره آن داوری نهایی کنم. آنها معتقد بودند در افعال انسانی و در قلمرو روح انسان علیّتی در کار نیست. در عالم بیرون از روح آدمی ضرورت حاکم است چون علیت وجود دارد و چون علیت حاکم است پس جبر و ضرورهٔ هم هست. اما در عالم درون ما آزادی در کار است; به دلیل اینکه علیتی در کار نیست. اگزیستانسیالیستها قائلند هر جا علیّت هست، باید ضرورهٔ هم در کار باشد. در علم درون ما علیّت در کار نیست، و به همین دلیل که علیّت در کار نیست، اختیار وجود دارد. اگر انسان بخواهد مختار باشد چاره ای جز این نیست که رابطه علّی و معلولی در عالم روح در کار نباشد. در اینجا اعتقاد بنده این است که سخن کانت درست است; واقعاً درباب علیّت تعارضی در کار است و خودم تا آلان نتوانسته ام این تعارض را حل کنم; یعنی نه قول اگزیستانسیالیستها و نه قول قدما. به نظر می آید اگر علیت را اثبات کنید، اختیار از دست می رود و اگر علیّت را نفی هم بکنید اختیار از دست می رود. دو گانه بودن[۵۷] قضیه به این است که به گفته کانت اگر علیت انکار هم می شود اختیار از دست نمی رود. یعنی معتقد بودند در عالم نفس انسان هم، نظام دقیق علّی و معلولی بر قرار است; ولی با این همه، انسانها مجبور نیستند. اگزیستانسیالیست ها می گویند: اگر علیت انکار شود، اختیار بدست می آید. جمله دوم کانت در مخالفت با اگزیستانسیالیست هاست یعنی اگر علیت انکار هم شود، اختیار از دست می رود و جمله اول کانت نافی قول قدماست و موافق با قول اگزیستانسیالیست هاست.

واقعیت این است که به نظر می آید هر دو ادّعای کانت درست هستند: اولی درست است علی رغم نظر قدما و دومی هم درست است علی رغم نظر اگزیستانسیالیست ها. زیرا اگر علّیت اثبات شود، اختیار از دست می رود. (البته علیت با تصویر ارسطویی آن و گرنه امروزه، گونه ای دیگر از علّیت تصویر می شود که ممکن است با وجود آن اختیار از دست نرود) علیت در نظر قدمای ما (یعنی الشی مالم یجب لم یوجد) نافی اختیار است. زیرا شما وقتی یک فعل خاص را انجام می دهید، این فعل معلول مجموعه ای است از علتهای ناقصه ای که به همدیگر پیوسته اند و آخرین علّت ناقصه آن هم اراده شماست. اما بحث در همین اراده است. این اراده هم پدیده ای است از پدیده های جهان و ممکن الوجود است. امّا ممتنع الوجود نیست به خاطر اینکه تحقق پیدا کرده: پس یا واجب الوجود است یا ممکن الوجود. واجب الوجود هم که نمی تواند باشد، پس ممکن الوجود است، و در این صورت خودش نیازمند علّتی است. آن علّت اگر پدید آمد، این اراده از شما متمشی می شود و اگر آن علّت پدید نیامد، این اراده متمشی نمی شود پس اگر چیزی به نام اراده هرگاه علتش بیاید من بخواهم و نخواهم از من متمشی می شود و اگر علتش نیاید چه

۵۷. antinomy.

بخواهم و چه نخواهم ازمن متمشی نمی شود; این اراده فقط در اسم اراده است و باز جبری در نظام جهان بر اراده حاکم است. پس این اراده هم، خود در واقع، معلول عواملی است که وقتی حاصل بیاید، اراده هم حاصل می آید. هر سخنی درباره فعل سر زده از خودتان گفتید، درباب اراده هم تکرار می شود. در اینجا اختیار به چه معناست؟

به تعبیر دیگر، اگر اختیار به این معنا باشد که انسان هر چه را بخواهد می کند، به این معنا ما مختاریم. اما اختیار معنای عمیق تری هم دارد، یعنی هر چه را می خواهد بخواهد. کسی که تحت هیپنوتیزم قرار گرفته و به او القا شده است که ساعت ۱۰ یک لیوان آب بخور، این فرد رأس ساعت ۱۰ می خواهد آب بخورد و چون می تواند به این خواسته خود جامه عمل بپوشاند، به این معنا می تواند مختار باشد، چون هر چه را بخواهد می کند. اما بحث در این است که آیا این خواسته از خود اوست؟ او هر چه را می خواهد، خودش نخواسته است، کسی دیگر خواسته است. به چه معنا به این فرد می توان گفت مختار است؟ اختیار به معنای اوّل منکر ندارد. چون مادر خودمان می یابیم که بیشتر اوقات هر چه را دلمان می خواهد می کنیم.اما این مطلب، برای من اختیار درست نمی کند، اختیار وقتی درست می شود که این خواسته هم برای خود من باشد نه برای دیگری. این برای دیگری نبودن را چگونه اثبات می کنید؟ ممکن است بگویید اراده و اختیار ذاتی فعل انسان است، یعنی فعلی است از افعال خود انسان و علت دیگری نمی خواهد. پاسخ این است که اگر سوزندگی اقتضای ذاتی حرارت است، آیا حرارت در سوزاننده بودن مختار است؟

به صرف اینکه وصفی از شئون وجود فعلی شد دلیل بر حالت اختیار آن فعل نمی شود. اگر شعله آتشی در حال سوزاندن کاغذی است و انسانی هم مشغول جویدن نانی، معنا ندارد بگوییم فعل آتش مختارانه نیست ولی فعل انسان مختارانه است. پس مسأله طبع و ذاتی بودن، پاسخ نمی تواند باشد. گذشته از اینکه پذیرفتن ذاتی مبتنی بر پیشفرضهایی است که اثبات نشده است. بحث در این است که انسان متشخص عینی خارجی در فعلی که انجام می دهد مختار هست یا نیست. اگر کسی بگوید به او نظر کن و به انسانهای دیگر هم نظر کن; اگر فعل این فرد را انسانهای دیگر هم انجام می دهند، پس مختار نیست و اگر نمی کنند مختار است. می گوییم بحث جبر و اختیار نسبی نیست که یک فرد را در این مجموعه افعال بسنجیم و مختار نباشد و در آن مجموعه بسنجیم و مختار باشد. بحث در این است که این فعل آیا مختارانه از او سرزد یا مختارانه سر نزد. آزادی یک امر نفسی است نه یک امر نسبی.

نکته دیگر این است که در اینجا اگر به آتش ها یک فعل«سوزاندن» نسبت می دهید نه بخاطر این است که در واقع هم یک کار انجام می شود، بلکه به این دلیل است که در میان افعال مختلف اتش وجه

جامعی پیدا کرده اید که آن را با کلمه «سوزاندن» بیان می کنید. اگر این لغت را نداشتید و در یک جا آتش زیر ظرف آبی بود، جای دیگر زیر کاغذی بود و در جای سوّم زیر یک شیئی متصاعد شونده، می گفتید آتش اوّل در حال جوش آوردن و تبخیر است; آتش دوّم در حال نابودسازی است و آتش سوّم در حال تصعید. وجه جامع هر سه کار باعث شده است که بگویید همه آتش ها مثل هم عمل می کنند. اما این وجه جامع مشکلی را حل نمی کند; زیرا درباب انسانها هم می توان گفت هر انسانی هر فعلی انجام می دهد، رو به سوی خدا دارد، چه بداند و چه نداند.[۵۸] در این صورت، افعال به حسب ظاهر متفاوت، یکی تلقی شده اند. اما آیا این وجه جامع تراشیدن، مشکل را حل می کند؟ آیا از افراد متعددِ شخصی، واحد نوعی درست می شود؟ بگذریم از اینکه اصلا برای دو انسان یک اوضاع و احوال مساوی در نظر گرفتن محال است. در انسان علاوه بر شرایط فیزیکی، اوضاع و احوال روانی، اجتماعی و فکری نیز مؤثر است و هیچ دو انسانی در همه این شرایط نمی توانند حالت مساوی داشته باشند تا بتوانید از افعال افراد متعدد شخصی، واحد نوعی درست کنید. پس حاصل آنکه با انکار علیّت اختیار از دست می رود. اما اگزیستانسیالیستها گمان می کردند با انکار علیّت، اختیار بدست می آید; اما غافل از آنکه اگر علیّت مورد انکار واقع شد دیگر نمی توان گفت فعل انسان مربوط به خود اوست. نسبت دادن فعل به انسان متفرع بر قبول اصول علیّت است و اگر علیّت نسبت به فعل خاصی نداشته باشد هیچ وجه رجحانی برای نسبت دادن فعل به آن شخص وجود ندارد بلکه می توان فعل را به دیگری نسبت داد.

پس با این معمّا چه باید کرد که اگر علیّت انکار شود اختیار از دست می رود و اگر اثبات هم شود باز هم اختیار از دست می رود. محققان در اینجا دو گونه نتیجه گرفته اند. گروهی گفته اند اگر علیّت انکار شود، اختیار از دست می رود و اگر هم اثبات شود، اختیار از دست می رود; پس طبق برهان ذوالحدّین اختیار در کار نیست; چون نتیجه طرفین قیاس آن است که یا اختیار از دست می رود یا اختیار از دست می رود.[۵۹]

گروه دوّم گفته اند می توان برای فرار از معمّا یک شاخ ذوالحدین را شکست و گفت اصلا علیّتی در کا رنیست، یعنی مفهوم علیّت یک مفهوم غیر قابل پذیرش است و برای مفهوم غیر قابل پذیرش نه می توان اثبات مصداق کرد و نه نفی مصداق. علیّت مفهومی پا را دو کسیکال است و درباب مفاهیم این

۵۸. سخنی که عرفا به آن معتقدند.

۵۹. Constructive dilemma.

بیان ریاضی برهان ذوالحدّین در مثالی ساده چنین است. اگر برف بیاید زمین تر می شود. اگر باران هم بیاید زمین تر می شود.

ــ یا باران می آید یا برف.

ــ یا زمین تر می شود یا زمین تر می شود، زمین تر می شود.

چنینی بحث از وجود و عدم مصداق بی معناست. مصداق داشتن و مصداق نداشتن، فرع بر این است که مفهوم به لحاظ مقام مفهومیّت پا را دو کسیکال نباشد. اما علیّت یک توّهم است.[۶۰]

اما راه دوم قابل دفاع نیست چون این پیشفرض که درباب مفاهیم پارادوکسیکال نه اثبات مصداق می توان کرد و نه انکار مصداق، قابل خدشه است. می توان گفت درباب این مفاهیم انکار مصداق ممکن است، اما اثبات مصداق نمی شود. اگر نفی مصداق کردیم، باز در شق دوم (انکار علیّت) می افتیم; یعنی باز هم از برهان جدلی الطرفین فرار نکرده ایم. وقتی علیّت انکار شود، اختیار از دست می رود، پس اختیاری در کار نیست. پس دوشق نشد و در واقع شقّ دوم هم در نهایت به شقّ اول بر می گردد.

والش[۶۱] از کانت شناسان معروف ـ به همین استدلال می گوید; شق دوم بالمآل به اولی بر می گردد و بنابراین، نتیجه این استدلال این است که باید گفت اختیار در کار نیست. وقتی علیّت توهم است غیر از این خواهد بود که اختیار در کار نیست. و اگر چنین باشد نه این شق را داریم و نه آن شق دیگر را; پس از برهان جدلی الطرفین بیرون رفته ایم.

به نظر بنده اگر کسی بخواهد از این قیاس نجات پیدا کند، شق سوّمی نمی تواند تصوّر کند، یا باید ملازمه اول را انکار کند و یا ملازمه دوم را. چون از هر برهان جدلی الطرفین به دو شیوه می توان گذشت: یکی عبور از میان شاخ ها و یکی گرفتن یکی از شاخ ها. گذشتن از میان شاخ ها یعنی اینکه بگوییم شاخ سومی هم در کار هست. گرفتن یکی از طرفین هم می تواند دو معنا داشته باشد: یک معنا این است که می گوییم: علیّت هست، پس اختیار نیست; یا علیت نیست; پس اختیار هست. و دیگر اینکه بگوییم، اصلاً منکر ملازمه بین اثبات علیّت و انکار اختیار می شویم. علیّت را اثبات می کنیم، ولی معتقد می شویم که با اثبات علیّت اختیار از دست نمی رود. قدما در واقع همین کار را می کردند و می گفتند قبول نداریم که اگر علیت اثبات شود، اختیار از دست می رود. اختیار و علیّت را توأمان قبول داریم. یا باید بگوییم که اثبات علیّت اختیار را از بین نمی برد و یا باید مثل اشاعره بگوییم اختیار از دست رفته است و جبر در کار است.

تا آنجا که علوم تجربی مثل روانشناسی می توانند در این باب مداخله کنند، جو غالب بر آنها نفی اختیار است; چون روانشناسی علمی است که می تواند در این باب اظهار نظر کند. البته هنوز روانشناسانی هستند که قائل به مختار بودن انسان هستند; اما غلبه با آنها نیست. پس در اینجا در واقع، باید دو کار کرد: یا اینکه کسی با همان متدلوژی روانشناسی اثبات اختیار کند یا اینکه دلیل پیشینی (دلیل عقلی و نه تجربی) براختیار بیاورد. البته کار سومی هم می توان کرد; مختار بودن انسان را به عنوان پیشفرض قبول کنیم. به

۶۰. causality is illozion.

۶۱. walsh.

نظر بنده، قدما همین کار را می کردند، ولی تصریح نمی کردند. آنها معتقد بودند یکی از پیشفرضهای مقبول ما در این عالم، مختار بودن خودمان است و دلیلی هم برای آن نداریم. پیشفرض گرفتن جبر انسان هم یک پیشفرض است و در هنگام تعارض، پیشفرضی غالب می شود که مؤیدات بیشتر داشته باشد. البته این راه در واقع، بیراهه است. باید بر گردیم و از پیشفرض عبور کرده و به سراغ یکی از همان دو راه برویم; یا باروش عقلی پیشینی اثبات اختیار برای انسان بکنیم و یا اینکه با روش پسینی (تجربی) یعنی متدلوژی روانشناسی، نشان دهیم که بر خلاف نظر رایجی که روانشناسان روزگار ما تا آنجا که من دیده ام دارند بگوییم انسانها مجبور نیستند و مختارند.

روانشناس مسلمانی می گفت روانشناسی به من می گوید انسان مجبور است و قرآن که من پیرو آنم می گوید مختار; من چون قول خدا را مطمئن تر می بینم می گویم انسان مختار است. اما به نظر می رسد این کار فریب است; چون انسان نمی تواند هم بگوید الف ب است و هم الف ب نیست. پاره ای از اندیشمندان ما خواسته اند با توسل به علم حضوری مسأله اختیار آدمی را اثبات کنند; اما ما قبلا گفته ایم که این راه مشکل را حل نمی کند. علم حضوری فقط می تواند بگوید آنچه را خواستی انجام دادی; ولی نمی تواند بگوید تو آنچه را خواسته بودی، خودت بودی که خواسته بودی و دیگری نبود که برای تو خواسته بود. از این بحث معلوم می شود که بحث جبر و اختیار هنوز هم زوایای نا پیدا بسیار دارد و سزاوار بررسی و پژوهش است. انسانهایی که دقت های فلسفی ندارند، با همان فهم عرفی ساده خود قبول می کنند که مختارند و از این جهت در این بحثها راحتند; اماروانشناسی امروز که صدها عامل روانی، ارثیو اجتماعی را در تحمیل ایده ها و خواسته ها مؤثر می داند و آدمی را اسیر پدیده های ناخواسته می داند، بر پیچیده گی بحث می افزاید.

بیهودگی[۶۲] جهان

اگر کسی معتقد باشد که این دو سئوال جواب ندارد، آن وقت هستی را گزاف می داند. آن دو سئوال این است: ۱ ـ چرا جهان هستی به جای آنکه نباشد هست؟ ۲ ـ چرا جهان هستی به جای اینکه اینگونه نباشد، اینگونه است.

اما اگر کسی بگوید می توان به این دو سئوال جواب داد، او به معقولیت[۶۳] جهان هستی قائل است. اگزیستانسیالیستها معتقدند به این دو سئوال نمی توان جواب داد. در این جهت هم بین اگزیستانسیالیستهای

۶۲. absurdity.

۶۳. intelligentibility.

الهی و الحادی اختلافی نیست. در باب این مسأله یک نکته وجود دارد و آن قبول و عدم قبول وجود محمولی ـ یعنی آن چیزی که کانت قبول نداشت ـ است. یعنی اینکه مثلاً «این میز قهوه ای رنگ است» (هلّیه مرکبه) را در برابر «این میز هست» (هلیّه بسیطه) قبول داشته باشیم. استدلال کانت در این مورد به اجمال این بود که در وجود محمولی یا هلیّات بسیطه، گمان می کنیم که وصف وجود را به اشیاء عینی خارجی نسبت می دهیم، با اینکه در هلیّات بسیطه اصلا بحث ما درباره اشیاء عینی خارجی نیست; بلکه درباب مفاهیم است. اگر شما گفتید «گاو ما مریض است»، دراینجا واقعاً درباره گاو خودتان سخن می گویید; یعنی همان گاوی که وجود عینی خارجی دارد و درباره او خبر می دهید که بیمار است و سالم نیست. این یک قضیه هلیّه مرکبه است. اما اگر به جای اینکه بگویید گاو ما مریض است، گفتید: «گاو ما هست»، هلیه بسیطه به کار برده اید. او می گفت: قبل از من (کانت) هم فکر می کردند که اینجا هم شما درباره این گاو حرف می زنید ولی در اینجا دیگر درباره گاو حرف نمی زنید بلکه در اینجا درباره مفهوم «این گاوی» که در ذهن ماست حرف می زنید و وقتی می گوییم این «گاو هست» یعنی اینکه مفهومی که از این گاو در ذهن من است، مفهوم بلا مصداقی نیست; مفهومی مصداق دار است. پس در اینجا سخن ما درباره گاو عینی خارجی نیست; بلکه درباره مفهوم گاو است که به تعبیر ریاضیدانان یک مجموعه تهی نیست; مجموعه ای است دارای عضو. به نظر کانت شکل ظاهری قضایای هلیّه بسیطه و قضایای هلیّه مرکبه موهم این است که ما در هر دوبار درباره شیئی عینی خارجی حرف می زنیم و به نظر قدما اینگونه می آمد که انسان یکبار به این گاو عینی خارجی صفت بیماری را نسبت می دهد و یکبار هم صفت وجود را. اما اگر سخن کانت را قبول کنیم، در قضیه «گاو ما بیمار است» یک صفت را به گاو عینی خارجی نسبت می دهیم; ولی در باب «این گاو هست» دیگر نمی توان گفت درباره گاو عینی خارجی حرف می زنیم بلکه درباره صورتی از گاو که در ذهنتان هست صحبت می کنید. با این بیان دیگر وجود محمولی به عنوان یک وصف عینی خارجی قابل قبول نیست.

بعضی از متفکران ما در اینجا درباره کانت جمله ای را گفته اند و آن این است که کانت وقتی وجود محمولی را منکر است یعنی به طور کلّی هلیات بسیطه را منکر است[۶۴]. به نظر ما این نسبت درست نیست. خود کانت مگر برای «خدا هست» نمی گفت عقل نظری نمی تواند دلیل بیاورد، بلکه عقل عملی دلیل بر هستی خدا می آورد. اگر می گوید عقل عملی برای «خدا هست» دلیل می آورد، آیا «خدا هست» را قضیه می داند یا قضیه نمی داند؟ او نمی گوید خدا هست قضیه نیست بلکه می گوید قضیه هست و اتفاقاً چون قضیه هست باید برای این مدّعا دلیل بیاورید و عقل نظری به نظر من نمی تواند دلیل بیاورد و عقل عملی

۶۴. ر. ک به: مصباح، محمد تقی; آموزش فلسفه; ج ۱ درس بیست و دوّم.

می تواند این کار را انجام دهد. فقط بحث کانت این است که می گوید حکم «خدا هست» را با حکم «خدا عادل است»، یکی نگیرید. «خدا عادل است» درباره خدای عینی خارجی حرف می زند; اما «خدا هست» درباره مفهوم خدا توصیفی بدست می دهد و می گوید مفهوم خدا از مفاهیم بلا مصداق نیست. فرق است بین وقتی که انسان وصفی را به شئی عینی خارجی نسبت می دهد و وقتی که وصفی را به یک مفهوم ذهنی نسبت می دهد. اگر کسی بر خلاف کانت وجود محمولی را قبول داشته باشد و برهان امکان و وجوب را هم قبول داشته باشد و آن را تام بداند، به این معادله می تواند برسد که: «وجود مساوی است با واجب الوجود» و این پذیرش به این معناست که: «خدا نفس الوجود است نه احد من الموجودات». خدایی که ادیان و مذاهب به وجودش قائلند، خود وجود است نه یکی از موجودات. اگر ما مثلا n عدد موجود داشته باشیم و یکی از این موجودات، اسمش واجب الوجود باشد که البته دیگر خالق n منهای یک موجود دیگر است، در این صورت، وجود مساوی با واجب الوجود است. اگر اینگونه باشد دیگر اصلا بحث گزاف بودن وجود قابل طرح نیست و نمی توان گفت چرا هستی به جای اینکه نباشد هست؟ چون، در حقیقت هستی یعنی آنچه باید باشد. برای هستی، نبودن متصّور نیست; هستی یعنی باید هست; و باید باشد، پس اگر می بینیم اگزیستانسیالیست ها دم از گزاف بودن می زنند، معلوم می شود که یا وجود محمولی را قبول ندارند; یا برهان امکان و وجوب راتام نمی دانند و یا هر دو و بنابراین، می توانند بپرسند چرا هستی به جای اینکه نباشد، هست؟ و بعد هم بگویند این سئوال بلا جواب است. از میان اگزیستانسیالیست ها کسانی که به این مطلب تصریح کرده اند و گفته اند که ما وجود محمولی را قبولی نداریم و یا برهان امکان و وجوب راتام نمی دانیم سه متفکرند: هایدگر ـ ژان پل سارتر و کی یرکگور. البته این ادّعا که برهان امکان و وجوب تام نیست، اختصاص به اگزیستانسیالیست ها ندارد و خیلی پیش از بوجود آمدن این مکتب بسیاری گفته اند که این برهان تام نیست[٦٥]. و بعد از کانت هم بسیاری گفته اند این برهان که برای اثبات واجب الوجود است برهان تامی نیست. آقای دکتر محمد لگنهاوزن تقریباً دو سال قبل در دانشکده ادبیات سخنرانی ای کردند و در آن نظرات «پلانتینجا»[٦٦] فیلسوف دین معروف آمریکایی را طرح کردند و برای تمهید مقدمه برای نظرات او، مقدمه نسبتاً کوتاهی داشتند و در آن نشان دادند که همه براهین سنتی وجود خدا، امروزه، در غرب خدشه دار تلقی می شود و چون چنین است، پلانتینجا می خواهد راهی غیر از راههای سنتی برای اثبات وجود خدا طرح کند. آقای لگنهاوزن این راه غیر سنّتی را نیز در آن سخنرانی مطرح کرده است.[٦٧]

۶۵ در این باره ر. ک به: کانت ایمانوئل; سنجش خردناب، ترجمه میر شمس الدین ادیب سلطانی.

۶۶. Alvin plantinga.

۶۷ اصل انگلیسی این سخنرانی در مجلّه التوحید آمده و ترجمه فارسی آن در کیان شماره دوم آمده است.

اما آنچه به نام برهان های صدیقین در میان ما مطرح است، اصلا در غرب شناخته شده نیست. حتی یک روایت مثلا روایت صدرایی از این برهان ها را من هنوز ندیده ام که یک غربی مورد استفاده قرار داده باشد. بنابراین، منظور از نقد برهانهای سنتی، روایتهای صدیقین ادلّه اثبات واجب نیست، به این دلیل که درغرب شناخته شده نیست. اگزیستانسیالیستها در واقع این مشی را قبول کرده اند که برهانهای امکان و وجوب تام نیست.[۶۸] بنابراین، تمام بحث گزاف بودن عالم بر این توقف پیدا می کند که ما برهان امکان و وجوب را قبول داشته باشیم و نیز قبول کنیم که وجود محمولی، یک وصف عینی خارجی است. حال اگر قبول داشته باشیم، بحث بیهودگی یا گزافگی عالم مطرح نمی شود(لااقل بحث گزافگی در سؤال اول یعنی اینکه چرا جهان به جای اینکه نباشد هست ـ مطرح نمی شود). اما سؤال دوم که چرا جهان به جای اینکه اینگونه نباشد اینگونه است، به این مدعا ربط پیدا نمی کند; بلکه به سنخیت علّی و معلولی ربط پیدا می کند. اگر بحث سنخیت را کسی قبول کرد، قابل توجیه خواهد بود که چرا جهان به همینگونه که الآن هست، هست و به شکل دیگری نیست.

نکته آخر در این مسأله آنست که ببینیم چرا در این بحث در بین براهین، برهان امکان و وجوب مورد توجه قرار گرفت. راز مطلب در این است که با برهان امکان و وجوب می توان به معادله ای دست یافت که در آن یک باید یا ضرورت وجودی اثبات می شود. برهان امکان و وجوب به ویژه باتقریر ابن سینا در اشارات این مطلب را اثبات می کند; زیرا هر آنچه در جهان هست را فرضاً در یک دایره قرار می دهد. این دایره هستی که شامل خدا و ... می شود به حصر عقلی یا ممکن الوجود است یا واجب الوجود. اگر ممکن الوجود باشد نیازمند به غیر خواهد بود ولی چون غیری در کار نیست و هر چه هست در دایره فرض شده است پس نمی توان گفت به غیر نیازمند است. یک قسم باقی می ماند و آن اینکه بگوییم دایره هستی واجب الوجود است، و کلّ وجود یعنی واجب الوجود.

در این برهان برخلاف براهین دیگر که می گوید اگر هستی ممکن الوجود است، پس محتاج علّتی است و آن علّت اگر واجب الوجود باشد ثبت المطلوب وگرنه سلسله را ادامه می دهد تا به واجب الوجود برسد، این برهان مستقیم به ضرورت وجود می رسد. در آن براهین، واجب الوجودی که یکی از موجودات است اثبات می شود ولی در این برهان دایره هستی به عنوان یک مجموعه، ضرورت وجود پیدا می کند.

موقعیتهای مرزی

۶۸ برای اطلاع از پاره ای از اشکالهایی که بر برهانهای سنتی گرفته شده ر.ک به: درسهای استاد مصطفی ملکیان در مؤسسه کلامی امام صادق(ع) قم.

همه فیلسوفان اگزیستانسیالیست در این مسأله وفاق دارند که ما در موقعیتهای حدّی و مرزی خودمان را خوب می شناسیم. زندگی عادی ظرفی نیست که آدمی بتواند ویژگیهای خود را در آن شناسایی کند. به زبان ساده، وقتی خود را می شناسیم که نتیجه آزمایشگاه ثابت کند که ما مبتلا به سرطان هستیم، موقعیتهای مرزی به اوضاع و احوال این چنینی گفته می شود.

به نظر می آید چنان که دیگران هم گفته اند نمی توان گفت یک موجود در اوضاع و احوال خیلی پیچیده و خاص و دشوار قابل شناخت است ولی در اوضاع و احوال طبیعی و عادی و بهنجار قابل شناخت نیست، بلکه باید گفت با عوض شدن اوضاع و احوال یک وصف جدید و وضع جدیدی از او شناخته می شود. فرض کنید در هوای این اتاق آب به حالت میعان است. اگر دمای این اتاق به ۱۰۰ درجه سانتی گراد برسد; آب به غلیان می آید. اگر ۱۰۵ درجه شد، آب بخار می شود. در واقع، آب وقتی در شرایط الآن است، یک سری خصوصیات دارد و اگر شرایط جدیدی ایجاد شود، اوصاف جدیدی از آب شناخته می شود که قبلا شناخته نبود. باز شرایط جدیدتری اگر ایجاد شود، اوصاف جدیدتری شناخت می شود و هیچ اوضاع و احوالی نیست که بتوان گفت در این اوضاع و احوال اوصاف حقیقی شیء شناخته می شود تا بگوییم اوضاع و احوال حقیقی را شناخته ایم. چه استدلالی نشان می دهد که اوضاع و احوالی هست که در آن وضع شی خود واقعی خود را نشان می دهد و در اوضاع و احوال دیگر اوضاع و احوال واقعی آن نموده نمی شود. اینکه کسی مثل سارتر یا بقیه اگزیستانسیالیست ها بگویند اوضاع و احوالی هست که انسان فقط در آن اوضاع و احوال خودش را می شناسد، معنا ندارد. البته باید گفت و درست هم هست که اوضاع و احوالی هست که در آن اوضاع و احوال اوصافی از انسان شناخته می شود که در اوضاع و احوال عادی قابل شناخت نیست. این طور نیست که یک وصف، ویژگی حقیقی انسان باشد و وصف دیگر ویژگی او نباشد. حتی وقتی آدمی نقش بازی می کند این نقش بازی کردن هم یکی از ویژگیهای او است.

همین نقش بازی کردن و به مقصود رسیدن ویژگی انسان است. چرا اگر کسی نقش بازی کند ما او را نشناخته ایم؟ بلکه باید گفت در این موقعیت یکی از ویژگیهای او در همین جا شناخته شده و آن هم همین نقش بازی کردن است. ما در هر اوضاع و احوالی، یک ویژگی انسان را می شناسیم اما کدامیک از این ویژگیها، ویژگی حقیقی او است؟ هر چه بگویید تحکمّی است و ترجیح بلا مرجّح. نه می توان گفت فلان صفت، صفت واقعی انسان است و نه بهمان صفت، صفت واقعی اوست. یک چیز را می توان گفت و آن اینکه همیشه آدمی اگر در فلان شرایط واقع شود، چند ویژگی او ظاهر می شود و از شناخت ویژگیهای دیگرش محروم می شویم. یعنی اگر انسان همیشه در حالت عادی زندگی اش باشد، بعضی از خصائص او

هرگز شناخته نمی شود. (نه برای خودش و نه برای ناظران) اما این سخن معنای متفاوتی دارد با اینکه گفته شود انسان در موقعیت های عادی ویژگیهای حقیقی اش شناخته نمی شود و خود واقعی ات را فقط در جنگ (مثلا) می شناسی، یا خود واقعی ات را وقتی می شناسی که خبر مرگت را به تو بدهند، (نظر بعضی از اگزیستانسیالیست ها مثل یاسپرس که می گویند یکی از آن اوضاع و احوال جایی است که انسان به مرگ خود یقین می کند). این نظریه درست نیست; ولی می توان گفت که در آن اوضاع و احوال وصفی نمایان می شود که در غیر آن اوضاع آن وصف هم برای خود او و هم برای ناظرین مغفول است.

البته باید به ندرتِ وقوع موقعیتهای مرزی و نتیجه ای که گرفته می شود توجه داشت، یعنی چیزهایی که درحالت های عادی هیچگاه برای ما دانسته نیست، دانسته می شود. اگزیستانسیالیستها سفارش می کنند که برو و خودت را در چنین اوضاع و احوالی قرار بده. مثلا می بینید که در جنگ داخلی اسپانیا، بسیاری از آنها به جنگ رفتند; در این جنگ جمهوری خواهان با فرانکو مبارزه می کردند و فرانکو هم یکی از غدّارترین و خون آشام ترین چهره های تاریخ است; چنین حالی خیلی به ندرت پدید می آمد. به همین خاطر، بعضی از دانشگاه امن و امان پاریس به سنگرهای بیابانی اسپانیا می روند و می جنگند. طبیعتاً در چنین اوضاعی چیزی به دست می آمد که در پاریس ممکن نبود و این مطلب کاملا درستی است. نباید گفت خود واقعی ام را وقتی شناختم که در آنجا بودم. خود واقعی، بعضی از اوصافش همانهاست که در اسپانیابه دست می آید و بعضی اوصاف دیگرش همانهایی است که در پاریس بدست می آمد.

البته مغایرت وجود دارد و قبول داریم که اگر همیشه به گل نگاه کنیم مرگ را نمی بینیم، اما اگر بخواهید بگویید واکنش تو نسبت به مرگ اهمّ است از واکنش تو نسبت به یک گل یا خوردنی ها و آشامیدنی ها، به نظر می رسد این اهم بودن یک چیز تحکمی است. ماجرای حسن صباح مثال خیلی خوبی است; حسن صباح رهبر فدائیان اسماعیلی سوار کشتی بود که دریا متلاطم شد و وضع بسیار نابهنجاری پیش آمد. همه گریه و جزع و فزع می کردند، ولی او باطمأنینه کامل نشسته بود. کشتی به هر حال نجات پیدا کرد. بعد از نجات به او گفتند شما خیلی آرام و مطمئن نشسته بودی؟ گفت در آن موقعیت امر از دو حالت بیرون نبود: یا ما بالاخره غرق می شدیم و یا نجات می یافتیم; اگر قرار به غرق شدن بود با جزع و فزع و بی جزع و فزع غرق می شدیم; ولی اگر مثل الان غرق نمی شدیم، که نشدیم من یک حرمتی پیدا می کردم که شما پیدا نکردید. من الآن یک فرد محتشم و مطمئن تلقی می شوم و شما آدمهای عادی.

بنابراین، اینکه آیا ممکن است کسی تا آخر عمر نقش بازی کند، مسأله محتملی است؟ باید گفت بلی هیچ بعید نیست که آدمی یک عمر نقش بازی کند ولی باید توجه داشت که نقش بازی کردن فقط یکی از خصوصیات اوست. عشق ورزیدن، محبّت کردن، بخل، قناعت و شجاعت اوصاف دیگر انسان هستند که

هر کدام به اقتضای شرایطی نُمود پیدا می کنند و هیچکدام بر دیگری برتری ندارد. اگر همیشه هم وضع ما مثل وضع لحظه روبرویی با مرگ بود آن وقت هم یکی از ویژگیهای ما مشخص نمی شد و آن نقش بازی کردن بود.

در همین اوضاع و احوال عادی است که زید دشمن عمرو است و در عین حال دوست خالد است. در اوضاع و احوال عادی است که شما از X خوشتان می آید و از Y بدتان ; به الف عقیده دارید و از ب گریزان; به فلان چیز امیدوارید و به بهمان چیز هیچ امیدی ندارید; کسی را دوست داریم و کس دیگر را دوست نداریم; اینها همه در احوال عادی است.

اما نکته مهّم اینجا است که صرف اینکه ویژگی من در اوضاع و احوال عادی، مشترک با ویژگی شما در می آید، این مرا محروم از خود شناسی نکرده است. در اوضاع و احوال عادی من و ایشان و شما ـ سه نفر ـ مثل یکدیگر نشان داده می شویم; ولی در همین حال ایشان که به خود مراجعه می کند، خودش را شناخته است; من هم همینطور و شما هم همینطور; ولی از دید یک ناظر بیگانه سه واکنش متفاوت وجود دارد. اگر ناظران می خواستند ما را بشناسند در اوضاع واحوال عادی، سه نفر را یکجور می شناختند و تفّردشان را فراموش می کردند; ولی وقتی من هم بخواهم خودم را بشناسم اگر چه رفتارم مشابه شما باشد، ولی خودم را می شناسم.

نحوه ارتباط و ابلاغ

گفتیم اگزیستانسیالیستها استدلال فلسفی را معمولا مفید نمی دانند و بیشتر در قالب ادبیات (داستان نویسی و نمایشنامه نویسی و ...) بیان مقصود می کنند. بنده معتقدم که واقعاً بعضی از مطالب هست که در قالب استدلال فلسفی نمی شود بیان کرد و در قالب داستان ممکن است. از سوی دیگر، مطالبی هم هست که در قالب داستان نمی شود بیان کرد و در قالب استدلال فلسفی می توان آنها را ابلاغ کرد. اگر سخن اگزیستانسیالیست ها صرفاً به این معنا باشد که استدلال فلسفی برای ابلاغ کفایت نمی کند و منتقل مقصود نیست; با این مطلب موافقیم و از این نظر رمان نویسی، نمایشنامه نویسی، فیلمنامه نویسی و کلاً هنر و ادبیات، ابلاغگر و منتقل کننده معانی به دیگران هستند. اما اگر هدف آنها این باشد که فقط راه اِبلاغ، هنر است و ادبیات و فلسفه هیچ سودی ندارد ـ که این را کمتر گفته اند ـ این درست نیست. یک نحوه ابلاغ هم استدلال است. اگر بخواهید به کسی نشان دهید که اثر فلان دارو بر معده چیست; یا اثر فلان دارو بر چشم چیست; یک راه آن این است که بیایید ترکیب شیمیایی و ساختمان مولکولی و بیوشیمیک این ماده را ـ خوراکی یا دارو ـ به طرف بیاموزید و بعد ساز و کار بینایی را هم به طرف بیاموزید; آن وقت خود فرد می فهمد که چنان ماده ای اگر در چنین ظرفی ریخته شود، چه آثاری خواهد داشت.

راه دوم این است که نه بیوشیمی دارو را به فرد نشان دهیم و نه فیزیولوژی چشم را; بلکه دارو را به او بخورانیم; او بعد از چند ساعت اثری را که ما می خواستیم از راه استدلال به او بگوییم، از راه وجدان می بیند و می فهمد که مثلا درد چشمی که داشت خوب شد.

راه اول را می توان به تعبیر اعم و مسامحه ای گفت که راه ابلاغِ مقصود از راه استدلال است; استدلال چنین بود که این دارو با این ساختار چنین اثری را دارد و طرف مورد نظر هم قبول می کند. راه دوم راه تجربه است، یعنی فرد را در وضعی قرار دادید که با وجدان خویش در یابد که درست است که فلان دارو فلان نتیجه را دارد. همه استدلالهای فلسفی مورد استفاده فیلسوفان، راه اول است. هر فیلسوفی که کتاب می نویسد و راه استدلال فلسفی را بر می گزیند، مقدماتی را می آورد و می گوید به این مقدمات یا علم دارید یا باور و چه علم داشته باشی و چه باور; از این مقدمات این نتیجه استفاده می شود و طرف او هم می پذیرد. این کاری است که امثال ابن سینا و توماس اکویناس می کنند.

راه دیگر راه تجربه است; راه تجربه در قالب هنر و ادبیات صورت می گیرد. شما مثلا در فیلم سینمایی می بینید که بازیگر به داخل صندوقی رفته قاتل او هم روی این صندوق نشسته است و خبر هم ندارد که فرد مورد نظر او در داخل همین صندوق است. شما در این حال و وضع، حالت روانی آن فرد داخل صندوق را به خوبی درک می کنید; فیلم آن احساس را به خوبی برای شما ترسیم کرده است و این تصویر ابداً از راه استدلال درست شدنی نبود. هنر و ادبیات انسان را به آستانه تجربه می رسانند و خود انسان در این حالت تجربه می کند و می فهمد. می فهمد اگر مثلاً انگشت فرد داخل صندوق الآن لای درب آن مانده است و او داد نمی زند، چه حال و وضعی می تواند داشته باشد! فهم این حالت استدلال نمی خواهد و هر کس خودش را در حالت آن فرد تصور کند برای او مفهوم است که چرا آن فرد با این وجود فریاد نمی کشد. این کار هنر و ادبیات است.

راه سومی هم هست که از محل بحث خارج است; در این راه نه فرد تجربه می کند و نه برای او استدلال می شود; بلکه به یک مدعا ایمان می آورد. اگر شما کاملا به پزشکی اعتماد کنید، با وجود این که تا کنون خودتان مثلا دارویی را تجربه نکرده اید و از سوی دیگر اطلاعات بیوشیمی هم ندارید، به خاطر اعتماد به او می گویید فلان دارو برای چشم درد نافع است. این ادّعا از راه اعتماد به قائلی بدست آمده است.

پس در مجموع سه راه برای حصول به یقین در مورد یک مطلب ممکن است; یکی از راه استدلال; دوم از راه تجربه و سوم از راه ایمان به قائل قضیه (نه ایمان قضیه ای که مثلا شخص به قضیه «خدا وجود دارد» ایمان دارد بلکه منظور ایمان به فرد قائل قضیه است.) اینوادی، در واقع، وادی تخاطب ها و

گفتگوهای عادی نیست. اکثر ایمان ها و پایبندی های دینی و مذهبی از این راه بدست می آید که اثبات این موضوع محل بحث ما نیست.

محل بحث این است که اگر مدعای اگزیستانسیالیست ها،این باشد که فیلسوفان سنتی خطا می کرده اند که راه ابلاغ پیام را فقط استدلال می دانستند; ما قبول داریم و درست هم هست. اما اگر آنقدر بر تجربه تأکید کنند که گویا استدلال اصلا نقش ندارد; ما با آنها موافق نیستیم. اگر بعضی از رمانهای مؤثر اگزیستانسیالیست ها را بخوانید، واقعاً به مطالبشان یقین می کنید; با اینکه اصلا صغری و کبری ندارد; بلکه نویسنده شما را در نمایشنامه خود به آن اوضاع و احوال خاص برده است.

مثلا اگر رمان تهوّع ژان پل سارتر را بخوانید می بینید که واقعاً انسان نمی تواند آن را در قالب صغری و کبری و نتیجه بریزد اما با این همه انسان حرف ژان پل سارتر را قبول می کند. پس نباید گمان کرد که آنها استدلال ندارند و بر آنها خرده گرفت. استدلال آنها، ترسیم تجربی آن حال و وضعی است که هر خواننده یا بیننده ای به آن اعتراف می کند و می پذیرد. البته بعضی از فیلسوفان اگزیستانسیالیست مثل کی یرگور به نظر می آید اصلا با استدلال روی خوشی ندارند و می گویند فرد را باید در آن وضعیت وجودی قرارداد تا قبول کند. اما کسی مثل سارتر اینطور نیست و کتابهای استدلالی هم دارد. مثلا در کتاب تئوری هیجانات و کتاب هستی و نیستی استدلال دارد.

پس هر دو راه مؤثر است; التبه اگر کسی سؤال کند کدام نقش بهتر و بیشتری دارد، بنده عرض می کنم تجربه نقش بیشتری دارد. به اصطلاح قد ما، استدلال، علم الیقین می آورد ولی تجربه یک نوع عین الیقین و حتی بعضی اوقات حق الیقین می آورد. بنابراین، نباید ما به ادبیات فیلسوفانه غرب بی اعتنا باشیم. خیلی از مطالب هست که نمی توان به صورت استدلالی بیان کرد، امّا وقتی می خوانید، یقین می کنید. وقتی می بینم آتش می سوزاند، سوزش استدلال نمی خواهد; ولی در عین حال بیوشیمیدان به صورت استدلالی می داند که مثلا گرمای آتش چه تأثیری در بافت ها و نسوج بدن دارد و حاصل این کنش و واکنش چه خواهد بود. در ادامه بحث از فیلسوفان اگزیستانسیالیست، ما به معرّفی برخی از چهره های مهّم آنها می پردازیم.

کی یرکگـور

درونمایه های اصلی تفکر کی یرکگور

تـفـرّد

گـزینـش

پارادوکس ایمان

هـــراس

کی یرکگور[۶۹] تلفظ درست این کلمه، طبق نظر فرهنگهای اعلام وبستر، به زبان دانمارکی کی یرکگور است و تلفظهای دیگر مثل کیْرکگور و کیرکگارد و... دانمارکی نیست. در زبان دانمارکی که ایشان اهل آنجاست به این صورت تلفظ می شود یعنی اوّلا d آخر تلفظ نمی شود و ثانیاً دو حرف a با صدای او خوانده می شود. او فیلسوف الهی اگزیستانسیالیست دهه اول قرن نوزدهم است. عمر کوتاهی داشت و ۴۳ سال بیشتر عمر نکرد. اما حجم آثار او بسیار عظیم است، به طوری که هنوز بسیاری از آثار او به زبان انگلیسی ترجمه نشده است.[۷۰] اگر سوابق اگزیستانسیالیسم را که رگ و ریشه هایی در آرای قدما دارد و ما قبلا گفته ایم، در نظر نگیریم، می توان گفت او پدر اگزیستانسیالیسم است; اما سوابق و ریشه هایی از تفکرات او را در نظرات کسانی مثل سقراط، فلوطین، مارکوس اورلیوس، اپیکتتوس، اگوستین، پاسکال و ... می توان پیداکرد. اگر این مایه ها را در نظر نگیریم او اولین کسی است که به صورت مستقل مکتبی به اسم «اگزیستانسیالیسم» پایه ریزی کرد. البته بعدها اگزیستانسیالیسم از نیمه قرن نوزدهم دو شعبه شد: یک شاخه الحادی پیدا کرد و یک شاخه الهی; ولی خود کی یرکگور الهی است. اگر بخواهیم آرای او را رده بندی معرفتی هم بکنیم، باید گفت او در درجه اول متکلم است; در درجه دوم فیلسوف و در درجه سوم عارف است. به همین خاطر معمولا در دایرهٔ المعارفها، اولین وصفی که برای ایشان می آورند، متکلّم است و

۶۹. Soren Aabye Kierkegaard (۱۸۵۵ـ۱۸۱۳).

۷۰. برای مطاله حجم آثار او ر.ک به: کی یرکگور از مجموعه کتابهای انتشارات نسل قلم و نیز برای اطلاع از مقالاتی که درباره او نوشته شده است، ر. ک به: «ترجمه ای لرزان از ترس و لرز»، فصلنامه ش ۵ حوزه و دانشگاه، ص ۷۴.

می گویند: «متکلم مسیحی.» شعار او نیز در تمام مدتی که به آثار قلمی خود مشغول بود، دفاع از مسیحیت راستین بود. اعتقاد او بر این بود که مسیحیت به دست روحانیون و متکلمان سابق مسیحی، تصویر تیره ای پیدا کرده است. اول باید مسیحیت راستین را شناخت و شناساند و بعد از آن دفاع کرد. از این نظر، کی یرکگور با نظام روحانیت دانمارک در افتاد و تا آخر عمر هم مخالف روحانیت مسیحی دانمارک بود و در کتابهای ترجمه شده به فارسی درباره او، دیده می شود که روحانیت مسیحی هم حمله های وسیعی به او کرده اند.

در آثار کی یرکگور از چهار فیلسوف نام برده می شود: ۱ ـ سقراط، به روایت افلاطون; به گفته غربیان سقراط افلاطونی; کی یرکگور با چنین سقراطی موافق است و احترام بسیاری برای او قائل است. ۲ ـ ارسطو; همواره وقتی اسم او را می آورد، برای این است که به یکی از نظرات او حمله کند، او مخالفت شدیدی با ارسطو دارد. ۳ ـ کانت; بعضی آراء او را می پذیرد و بعضی راهم رد می کند ٤ ـ هگل; وقتی اسم او را می آورد با اسم عالیجناب هگل می آورد و با این وصف او را مسخره می کند. در آثار او به جز چهار فیلسوف پیش گفته، نقل قولی دیده نمی شود و اساساً او متفکری است که نقل قول در آثارش به کمترین میزان دیده می شود و همه حرفها از خود اوست.

درونمایه های اصلی تفکر کی یرکگور

■ **تـفـرّد**

تفرّد یا خود بودن به همان معنایی است که در بخش آرای مشترک فیلسوفان اگزیستانسیالیست گفته شد و به پنج گزاره مهم منحل می شود. این انحلال به نقل از بعضی از شارحان آثار اوست. این پنج گزاره به تعبیر دقیقتر پنج مرحله از خود شناسی است و چنین است:

۱. **خودت باش;** یعنی چنان رفتار کن که باطن تو با ظاهرت وفاق داشته باشد. اگر به مطلبی معتقد نباشی و اظهار اعتقاد کنی، ایمان نداشته باشی و اظهار ایمان کنی، دوست نداشته باشی و اظهار دوستی کنی، اینها مصادیق خود نبودن است. چیزی که بر اساس محافظه کاری، تقیّه، شرایط اجتماعی مورد اعتقاد ما می شود، نوعی ریا و نفاق است. یکی از شعب صداقت همین است که «بود» شما با «نمود» تان یکی باشد; مثلا اگر شما تنها در خانه خودتان بودید دو قرص نان می خوردید اما اینک که به مهمانی آمده اید به قرص نانی اکتفا می کنید، این مظهر خود نبودن است.

۲. خودت را باش; یعنی فقط نگران سرنوشت خودت باش. در واقع، نوعی طرز تفکر فردگرایانه[۷۱] داشته باش نه تفکر جمع گرایانه.[۷۲] البته باید توجه داشت که نگران خود بودن، هیچگاه نتیجه نمی دهد که نسبت به جامعه بی تفاوت باش. فرق هست بین اینکه کسی با نگرانی از سرنوشتِ خود به امور جامعه می نگرد با کسی که همّ او دیگرانند. به تعبیر روایات اسلامی، اگر همه ما در کشتی نشسته ایم و من نمی گذارم شما کشتی را سوراخ کنید به این دلیل است که من نگران سرنوشت خودم هستم و از این بابت برای همه دلسوزی می کنم. این دلنگرانی من باعث می شود، دیگران هم غرق نشوند. پس خودت را باش لزوماً معنای خودپسندی مذموم اخلاقی را ندارد. ممکن است خود بودن کسی باعث شود همه فعالیتهایش سرانجام به سود جامعه تمام شود; اما مهم غرض و انگیزه فرد است. خودت را باش یعنی برای سود رساندن به خودت فکر جمع و جامعه هم باش. به نظر بنده خودت را باش پیام همه ادیان و مذاهب است; دعوت به سوی یک خود مداری[۷۳] متعالی. این نظر در فلسفه اخلاق هم به نظر می رسد اقرب به صواب باشد و قابل انتقاد نیست.

۳. خودت را بشناس; سعی کن تصویری که از خودداری هر چه بیشتر با واقع مطابق باشد. هر انسانی چند گونه تصویر می تواند از خود داشته باشد. یکی آن خودی که واقعاً هست; دوم خودی که خیال می کند آن گونه هست; سوم خودی که دیگران خیال می کنند من آن هستم; چهارم خودی که من خیالم می کند که دیگران خیال می کنند که من آن هستم[۷۴] و

به هر حال خودت را بشناس به این معناست که تصویر اوّل و دوم مطابق یکدیگر در آیند; اگر چنین شود خود شناسی انجام شده است. البته در اینکه آیا انطباق کامل ممکن است یا نه، کی یرکگور ادعایی ندارد، اما توصیه می کند که در جهت انطباق هر چه پیش برویم بهتر است. کسی که می خواهد خود را باشد باید خودش را بشناسد و هر چه در این ارتباط هست، شناخت آن ضروری است. در شناخت اشیاء و مباحثی که به خود شناسی ارتباط ندارد، سودی نیست.

٤. وضع مطلوب خودت را بشناس; در حالت سوّم وضع موجود شناخته می شد و در این مرتبه شناخت وضع مطلوب مورد نظر است.

۷۱. Individualistic.

۷۲. Collectivistic.

۷۳. egoeism.

۷۴. برای مطالعه بیشتر در باب تصویرهای محتمل هر انسانی از خود ر. ک به:

ـــ کوزر، لوئیس; زندگی و اندیشه بزرگان جامعه شناسی، محسن ثلاثی، انتشارات علمی;

ـــ مید، جورج هربرت; ذهن، خود و جامعه از دیدگاه یک رفتارگرای اجتماعی، شیکاگو، ۱۹۳۴.

۵. از وضع موجود به سوی وضع مطلوب همیشه در سیر باش؛ یعنی در هر حالتی که هستی، چه خشمگین و چه شاداب خودت باش و حالت دو گانه به خود مگیر و همیشه در صدد باش از وضع موجود به وضع مطلوب در گذر باشی.

بعضی از شارحان آثار کی یرکگور گفته اند همه مباحث و تعلیمات او در این پنج مرحله خلاصه می شود. اگر این سخن را به تمامی نپذیریم، حداقل آن است که مباحث او حول این پنج محور دور می زند.

■ گـزینـش

کی یرکگور به مراحل سه گانه ای در گزینش قائل است که از این جهت با آنچه سارتر در گزینش می گوید، متفاوت می شود.

او می گوید هر انسانی در هر حال در یکی از این سه مرحله زندگی می کند.

۱. مرحله «علم الجمالی استحسانی; لذت طلبانه یا زیبایی شناختی;[۷۵]

۲. مرحله اخلاقی;[۷۶]

۳. مرحله دینی یا عاشقانه زیستن.[۷۷]

می توان از مرحله اول به دوم یا سوم پاگذاشت ولی ممکن است انسانی تا آخر عمر در یک مرحله بماند. اما ببینیم فرق این سه مرحله در چیست؟ کی یرکگور می گوید گاهی اصل حاکم بر زندگی انسان لذّت است; یعنی او چنان زندگی می کند که کنش ها و واکنش های او فقط برای کسب لذّت هر چه بیشتر است. در این حالت، انسان در مرحله استحسانی و علم الجمالی زندگی می کند. او در گزینش ها، کاری را می گزیند که لذّت بیشتری برای او تأمین می کند و ملاک گزینش چیزی جز لذّت نیست. مراد از لذّت در اینجا، لذتّهایی است که قدما به آن لذتهای جسمانی می گویند ـ مثل لذتی که انسان از خوردن، آشامیدن و ارضاء غریزه جنسی می برد[۷۸].

اما گاهی انسان دنبال لذّت نیست بلکه به دنبال این است که چنان زندگی کند که قواعد اخلاقی را زیر پا نگذارد و رعایت قواعد برای او اهمیت دارد. از این شعار اسلامی پیرو می کند که قل الحق و لوکان علیک، حق بگو هر چند به ضرر تو باشد. او راست می گوید چه لذّت آور باشد و چه نباشد و همین طور

۷۵. aesthetic.

۷۶. moral.

۷۷. religous.

۷۸. لذّت از آنجا که مربوط به روح آدمی است، نامگذاری بعضی از آنها به لذّت مادی و جسمانی مفهومی بلا مصداق و مبهم است اما اعرف مصادیق آن خوردن، نوشیدن و ارضای غریزه جنسی است.

در مورد سایر قواعد اخلاقی مثل راستگویی، وفای به عهد، ردّامانت، خدمت به مردم، تواضع و ... در این مرحله، می گویند او انسانی اخلاقی است.

مرحله سوم وقتی است که اونه تابع لذّت است و نه تابع قواعد اخلاق بلکه تابع امر و نهی الهی است. آنچه خدا می گوید برای او از همه چیز بیشتر اهمّیت دارد. از این مطلب فهمیده می شود که کی یرکگور معتقد است امرو نهی الهی همه وقت مطابق قواعد اخلاقی نیست. کسی که متدین است به قواعد اخلاقی کاری ندارد و امر و نهی الهی را تبعیت می کند. اگر امرونهی الهی موافق با قواعد و موازین و قوانین اخلاقی بود که بهتر و اگر نبود هم مشکلی نیست. اما مگر امرونهی الهی می تواند مخالف موازین اخلاقی باشد؟! ایشان می گوید: نه فقط می تواندبلکه این طور هست و بلکه باید این طور باشد. امر و نهی الهی باید گاهی ناقض قواعد اخلاقی باشد. کتاب معروف او تحت عنوان ترس و لرز[۷۹] که شاهکار ادبی، فلسفی اوست، در اثبات همین مدعاست که امرونهی خدا گاهی ناقض همه قواعد اخلاقی است. در این کتاب، جریان مأموریت حضرت ابراهیم علیه السلام در ذبح فرزند خود اسماعیل (بنابر متون اسلامی و اسحاق بنابر روایات عهدعتیق) به زیبایی به نمایش گذاشته شده است. به گفته او با عقل حسابگر نمی توان تناقض موجود در عمل ابراهیم را حل کرد. ابراهیم با مقوله دیگری غیر از عقل فهمیدنی است و آن مقوله دیگر چیزی جز ایمان و مرحله عاشقانه زیستن یا دینی او نیست. کی یرکگور در این کتاب می خواهد بگوید چرا اسماعیل و ابراهیم یک ذرّه هم اعتراض نکردند که خدایا آدم کشتن خلاف قواعد اخلاقی است. چون اصلا در مرحله اخلاقی زندگی نمی کردند بلکه در مرحله عاشقانه زندگی می کردند.

کار ابراهیم و اسماعیل با قواعد اخلاقی منافات زیادی دارد; در ناحیه کار حضرت ابراهیم اولین اشکال این است که خدایا چگونه در راه تو اگر کسی بخواهد وصال یابد، باید کس دیگری رابکشد و تا قاتل نشود به تو نمی رسد. اشکال بالاتر آنکه بگویند انسان در راه رسیدن به خدا باید از عزیزترین عزیزانش بگذرد. این چه راهی است که انسان باید با امیال فطری(مثل حبّ فرزند) که خود خدا درانسان نهاده است مقابله کند. او به چه جرمی گریبان فرزندش را بگیرد و بگوید می خواهم تو را بکشم؟ اگر سؤال کرد او چه بگوید؟ از این مهمتر اسماعیل می توانست بگوید، ما گناه نکرده ایم که پدرمان می خواهد به خدا برسد. سر من باید برود که این مقصود او حاصل می شود. اگر گفته بودند ای ابراهیم! حال که می خواهی به ما برسی، خودت رابه کشتن بده اشکال کمتر بود اما گفته اند ابراهیم اگر می خواهی به خدا برسی باید به کشتن دیگری گردن بگذاری. اما چرا نه یک ذرّه از این حرفها در روح شریف حضرت ابراهیم خلجان کرد و نه در روح شریف حضرت اسماعیل؟ چون اینها اصلا قواعد اخلاقی

۷۹. *Fear and Trembling*.

نمی فهمیدند. این مناقضه ها مناقضه با قواعد اخلاقی است. آنها عاشق خدا بودند، زبان حال عاشق چنین است هر چه معشوق فرمان داد، همان باید بشود. به خصوص اینکه داستان ابراهیم در قرآن خیلی مختصر آمده است، اما در تورات به صورت مفصّل و تراژدیک حالات پدر و فرزند و مادر و بچه و .. را تصویر می کند و این امر در روحیه کی یرکگور بسیار نافذ بوده است و لذا اسم کتاب را هم که ترس و لرز گذاشته است گویای همان مفهوم است و نشان می دهد که امر ونهی خدا تابع قواعد اخلاقی نیست.

در قرآن نمونه دیگری هم هست: داستان عبد صالح و موسی. عبد صالح (و به تعبیر روایات حضرت خضر علیه السلام) یک آدم را به دلیل آنکه اگر زنده بماند، بیست سال دیگر پدرش را خواهد کشت، سر می برد. به لحاظ اخلاقی این قصاص قبل از جنایت است. اما دراین داستان، خدا می خواهد عاشق خود را بیازماید و مرحله فراتر از قواعد اخلاقی را به موسی نشان دهد، لذا باید قواعد اخلاقی را زیر پا گذارد و موسی در این آزمایش، کار عبد صالح را بر نمی تابد و به او اعتراض می کند.

تفاوت این مراحل بایکدیگر میزان آرامشی است که در هر یک از این مراحل برای صاحب آن روحیه بوجود می آید. در مرحله عاشقانه زیستن یا دینی اطمینان کامل برای فرد وجود دارد. کی یرکگور در تبیین این اطمینان یا حالت نفس مطمئنه درباره حضرت ابراهیم، انصافاً بسیار زیبا قلم زده است. اما متأسفانه این کتاب به زبان فارسی بسیار بد ترجمه شده است.[۸۰]

حال مراد او از«گزینش » این نیست که برای هر فعلی انسان یک گزینش جزئی انجام می دهد، بلکه او معتقد است هر انسانی وابسته به خصایل خودش یک گزینش بزرگ در ارتباط با یکی از این سه مرحله انجام می دهد. مثلا اگر مرحله لذّت طلبی را برگزید، سایر اعمال و رفتار خود را مطابق با این الگوی کلی تنظیم می کند و گزینش می کند و همین طور در باره کسی که مراحل دیگر را بر می گزیند.

پس به تعبیر فلسفی، ما اولا و با لذات یکی از این سه مرحله را می پذیریم و گزینش می کنیم و ثانیاً و بالعرض بقیه اعمال ما تحقق می پذیرد.

بعضی انسانها در مرحله علم الجمالی اند، بعضی در مرحله اخلاقی و بعضی در مرحله عاشقی اند. اقتضای خود شناسی این است که هر کس ببیند در کدامین مرحله زیست می کند. شاید معنای اینکه خود شناسی بهترین معرفتهاست، همین نکته باشد که انسان به مرحله زندگی خویش پی می برد و خود را فریب نمی دهد. ژان پل سارتر، دقیقاً در برابر کی یرکگور، معتقد بود ما درباره هر عمل جزئی دست به گزینش می زنیم و این مطلب، مهمترین اختلاف سارتر با سائر فیلسوفان اگزیستانسیالیست است.

۸۰ برای اطلاع از برخی از نواقص ترجمه ر. ک. به: «ترجمه ای لرزان از ترس ولرز» فصلنامه حوزه و دانشگاه، ش ۵.

کی یرکگور معتقد است اکثر مردم در مراحل اول زندگی می کنند. پوشاک، مسکن، غذا، تفریح، علم طلبی غایت قصوای هیچ کدام از مردم نیست بلکه غایت لذّتی است که از هر یک از اینها حاصل می شود.

■ پارادوکس ایمان[۸۱]

در یک تقسیم کلی که قبلا نیز به آن اشاره کرده ایم، می توان گزاره های دینی معتقد یک شخص را به سه دسته خردپذیر ـ خردگریز و خردستیز تقسیم کرد و برای هر یک از آنها نمونه ای در دین یافت. کی یرکگور با این تقسیمِ معتقدات و متعلّق ایمان مخالف است و معتقد است گزاره های دینی ناظر به ایمان ما، هیچکدام خردپذیر نیستند بلکه اکثر آنها خرد ستیزند و بعضی هم خردگریز. یعنی ما به گزاره هایی ایمان آورده ایم که بخشی از آنها با عقل امکان ردّ و اثبات آنها نیست (عقل گریز) و بخشی دیگر که اکثریت را تشکیل می دهند، گزاره هایی اند که مفاد آنها با عقل در تضاد است و عقل با آنها سرستیز دارد.(عقل ستیز) این جمله معروف، شعار بسیاری از اگزیستانسیالیسستها است که «ایمان می آورم چون معقول نیست» یا «چون باورکردنی نیست.» در نظر آنها، بسیاری از اموری که از آن حیث که ما مذهبی هستیم به آنها ایمان داریم، استدلال بردار نیستند. ایمان یک جهش[۸۲]است. کی یرکگور برای فهم جهش مثال می زند به کسی که در شب کاملا ظلمانی خود را از بلندی به پایین پرت می کند. ممکن است روی رختخواب پرقو بیفتد و ممکن هم هست روی تعدادی تیر و سر نیزه و هر کس می خواهد به رختخواب پرقو بیفتد باید جهش داشته باشد و ایمان بیاورد. مؤمن به چیزهایی ایمان می آورد که معلوم هم نیست مطابق با واقع باشدیا اصلا واقعیتی داشته باشد و فردای قیامت معلوم نیست چقدر از معتقداتش درست باشند; ولی اگر ساحل امن را می طلبد باید جهشی انجام دهد و ایمان بیاورد تا اگر مفاد ایمان او درست آمد، بهشتی شود. یعنی در این جهش، یا سود می برد وزیان نمی کند یا ممکن است فقط زیان نکند.

این سخنان کی یرکگور، بسیار شبیه شرطیه پاسکال است و در آثار بعضی از عرفای ما، بویژه آنها که دیدگاه اشعری دارند مثل مولوی و عین القضاۀ همدانی، رگه هایی از این سخنان یافت می شود. آنها نیز معتقدند باید ایمان آورد، هرچند مطابق با واقع در نیاید و حتی یومنون بالغیب را به این معنا تفسیر کرده اند. هر جا بدانیم و بتوانیم مفاد گزاره ای مثل «مجموع زوایای مثلث ۱۸۰ است» را اثبات کنیم، در آن صورت، علم داریم. اما ایمان برای جایی است که خلل و فرج معرفتی وجود دارد و نمی توان بر آنها

۸۱. paradox of faith.

۸۲. leap.

استدلال کرد. مسأله مهم در اینجا آن است که اگر بپذیریم گزاره دینی می تواند خرد ستیز باشد، عقل مداری و ابتناء بر استدلال، فارق خرافه و گزاره دینی نخواهد بود. در موارد شک، نمی توان از عقل استمداد جست بلکه باید با روش تحقیق علوم تاریخی، انتساب آن را به صاحب دین اثبات کرد و ایمان آورد، هر چند مفاد چنین گزاره ای عجیب و غریب بنماید. بنابراین، لزومی ندارد که دین با عقل هماهنگ باشد و عقل معیار تشخیص مسائل دینی از غیر مسائل دینی قرار گیرد.

■ هـــراس

هراس به معنایی که کی یرکگور در نظر داشته است با معنایی که از این اصطلاح در روانشناسی می آورند متفاوت است و نباید خلط کرد. در نظر او، تفاوت هراس [۸۳]باترس[۸۴]در این است که ترس امری است که به عللی گاه و بیگاه در انسان پدیدار می شود و با از بین رفتن عامل ترس، آن حالت روانی از بین می رود. اما هراس آمدنی و رفتنی نیست و همیشه قابل احساس است. تفاوت دیگر آن است که در ترس، عامل آن کاملا مشخص است مثلا از صدایی یا از عمل جراحی می ترسد اما در هراس عامل آن مجهول است.

کی یرکگور معتقد است هراسی در همه ما انسانها وجوددارد، خوفی که منشأ آن ازدید ما مشخص نیست. برای فرار از این هراس، انسانها همواره در صدد تمهیداتی هستند تا از آن خلاصی پیدا کنند. یکی از این تمهیدات، شرکت و حضور در عرصه های اجتماعی است; شرکت در عروسی، عزا، مراسم قصه گویی و اجرای نمایشنامه، شوخی کردن ها و حتی استفاده از وسایل سرگرم کننده ای مثل رادیو و تلویزیون برای فرار از این هراس تنهایی است. ما به محض اینکه تنها شویم، مراد تنهایی فیزیکی است و به خصوص وقتی تنهایی روحی پیدا کنیم احساس هراس بروز می کند. احساسی که همیشه در درون ما وجود دارد. او وجود این هراس را اینگونه توجیه می کند. کی یرکگور معتقد است علت این هراس، گناه اولیه[۸۵] انسان است یعنی همان گناه آدم وحوا در بهشت و هنوز هم بخشیده نشده است.[۸۶] فیلسوفان اگزیستانسیالیست، اصل هراس را از کی یرکگور پذیرفته اند اما توجیه و منشأیی را که او بیان می کند، قبول ندارند.

۸۳. dread.

۸۴. fear.

۸۵. original sin.

۸۶ در اسلام، ما معتقدیم گناه آدم وحوا بخشیده شد ولی از بهشت اخراج شدند. اما در مسیحیّت معتقدند این گناه بخشیده نشد و به صورت ژنتیکی به اعقاب انسانها منتقل شده است تا اینکه خداوند به صورت حضرت مسیح ظهور کرد و بایک زندگی ۳۳ ساله پر از درد و رنج و با یک مرگ سخت، کفّاره گناه اولیه رابرای معتقدان به حلول خداوند در مسیح پرداخت. در میان مسیحیان، پروتستانها به بخشیده شدن گناه معتقد نیستند، لذا کی یرکگور که یک مسیحی پروتستان است معتقد است گناه بخشوده نشده و هراس همچنان باقی است.

کارل یاسپرس

کارل یاسپرس[۸۷]

فیلسوف معاصر آلمانی که در نیمه اول قرن بیستم زندگی کرده است. تخصص و علاقه ابتدایی او پزشکی بود و بعدها مطالعات و کار خود را به سوی روانپزشکی سوق داد. از این رشته به روانشناسی و کم کم به فلسفه دین کشیده شد. در میان فیلسوفان اگزیستانسیالیسم آسان نویس است و در پاره ای از مباحثی که این دسته فیلسوفان وارد نمی شوند او وارد شده است. مثلا در فلسفه تاریخ دیدگاه خاصی دارد.

در آغاز و انجام تاریخ[۸۸] طرح تازه ای از تاریخ جهان بدست می دهد. تاریخ را به سه بخش اسطوره ای، محوری و دوره پس از محوری تقسیم می کند و دوران زرین تاریخ را دوره محوری یعنی میان سالهای ۸۰۰ تا ۲۰۰ پیش از میلاد می داند و همه وقایع بعد از آن را به شکلی قابل عطف به آن دوره می داند. نمونه دیگر برای شیوه منحصر به فرد او این است که مدّعیات پوزیتویست ها را مطرح می کند و بر رّد آنها دست به قلم می شود، درحالی که، اگزیستانسیالیستها معمولا به مدّعیات آنها اعتنا نمی کنند.

از ویژگیهای او دفاع از معنویت به شکل عام آن است. او معتقد است وظیفه ما این است که از معنویت و اخلاق دفاع کنیم نه از معنویتی خاص، لذا از مسیحیّت دفاع نمی کند و به همین دلیل به او

۸۷. Karl Jaspers. (۱۸۸۳_۱۹۶۹).

۸۸. *Vom Vrsprung und ziel der Geschichte*.

ــ این کتاب به زبان فارسی توسط آقای محمدحسن لطفی ترجمه شده است (۱۳۶۳).

متکلم نمی گویند. او در وحی و تعقل از دیدگاه فیلسوف به تبع و تأثیر پذیری از کی یرکگور و نیچه به نقیضه ایمان معتقد است و چون علم ندارد ایمان می آورد.

از دوران جوانی، وجاهت و خوشنامی در نظرش جلوه ای نداشته و به آنچه دیگران درباره او می اندیشیدند وقعی نمی نهاد. همیشه نقشه و برنامه ای داشت ولی هیچگاه برنامه ای برای تمام زندگی نداشته است. بارها به دلیل بیماری جسمی دائمی که داشت نگران می شد ولی هرگز ناامید نمی شد. خود را از دوستان نزدیک «ماکسوبر» می داند با اینکه «وبر» در حق او شأن استادی دارد. او «ماکس وبر» را بزرگترین مرد زمان خویش می داند. معتقد بود سرنوشت به هر کس چیزی می دهد که متعلق به او و در خور اوست. کسی که به فلسفه می پردازد اگر کار خود راجدی بگیرد ناچار است به همه واقعیات توجه کند و منشأ آنها را بشناسد. در غیر این صورت، ممکن است گلهای زیبای روح را که بر اثر تجارب شخصی فیلسوفان در آثار آنان شکفته است ببیند و بشناسد ولی اگر بخواهد خود نیز در این راه به آنان برسد، بی تجربه شخصی، کامیاب نمی شود.[۸۹]

در میان فیلسوفان اگزیستانسیالیست از کسانی است که بیشتر آثار او به فارسی ترجمه شده است. در ابتدای بحث فلسفه معاصر در بخش اگزیستانسیالیسم در پاورقی، این آثار معرفی شده اند.

۸۹ از زندگینامه خود نوشت او این عبارات نقل شده است: ر. ک. به: یاسپرس، کارل، سقراط، ترجمه محمد حسن لطفی، انتشارات خوارزمی، ۱۳۵۸.

مارتین هایدگر

هایدگر پایه گذار هرمنوتیک

مارتین هایدگر[۹۰]

هایدگر، فیلسوف معاصر آلمانی، بیشترین تأثیر را از نیچه برده است; اگر چه آگوستین قدیس وادموند هوسرل[۹۱] نیز تأثیر فراوانی برهایدگر داشته اند. هایدگر، بر خلاف فیلسوفان اگزیستانسیالیست که از نظام سازی در فلسفه احتراز می کنند، در صدد ایجاد یک نظام فلسفی بود که بتوان سؤالات مختلف درباره جهان را با آن نظام حلّ کرد. بسیاری از فیلسوفان و شارحان آثار فلسفی، هایدگر را در این کار موفق نمی دانند. نیچه درباره زرتشت، اول بار چنین سرود که «دیری است که خدا مرده است».[۹۲] هایدگر معتقد بود این جمله نیچه ناظر به بحث وجود شناختی درباره خدا نیست; یعنی نمی خواهد بگوید خدا وجود ندارد. زیرا بحث از مردگی برای موجودی سزاوار است که وقتی بوده و بعد نباشد. این جمله به نظر هایدگر به این معناست که خداوند در اذهان و نفوس مردم تا همین اواخر حضور داشت و آدمیان چنان زندگی می کردند که خود را در تخاطب با خدا می دانستند، لذا از او خوف و رجایی داشتند، اعمالی را انجام می دادند و اعمالی را ترک می کردند چون خود را در محضر خدا می دانستند. امروزه، این حضور از بین رفته است و خدا مردگی به این معناست. انسانها در عمل خویش، به تدریج، به جایی رسیده اند که گویا خدایی نیست. هایدگر به طور کلی معتقد است این غیاب خدا منجر به حوادث مطلوب و نامطلوبی شده است. بعداز هایدگر، طرفداران الهی هایدگر بیشتر به تبعات نامطلوب غیاب خدا تمسّک می کنند و

۹۰. Martin Heidegger (۱۸۸۹ـ۱۹۷۶).

۹۱. E.Husserl (۱۸۵۹ـ۱۹۳۸).

۹۲. ر.ک.به: چنین گفت زرتشت، ترجمه داریوش آشوری.

آنها را مطرح می سازند و از طرف دیگر، طرفداران ملحد هایدگر تبعات مطلوب غیاب خدا را بیشتر بروز می دهند.[۹۳]

فلسفه غرب از تالس تا هایدگر یک فلسفه اصالۀ الماهیتی است. با اینکه الفاظ اصالۀ الماهیه و اصالۀ الوجود از میرداماد به این طرف در میان فیلسوفان ما بروز پیدا کرده است و نامی از این دو اصطلاح در فلسفه غرب به چشم نمی خورد; اما مبانی و نظام پردازی فلسفی آنها با اصالۀ الماهیۀ سازگار است.

هایدگر، نخستین فیلسوف غربی است که به نوعی دم از اصالت وجود زده است. ولی وجودی که او گفته، چون مورد تفسیرهای مختلفی قرار گرفته است، نمی توان قاطعانه گفت همان است که فیلسوفان ما گفته اند; اگر چه چنین احتمالی بسیار قوی است. بیشتر شارحان مراد او را به گونه ای معنا می کنند که کاملا با وجود در اصطلاح فلاسفه اسلامی انطباق دارد. مراد از وجود در اینجا، وجود محمولی است نه وجود رابط و رابطی. جمله معروفی هم که از هایدگر دائماً گفته می شود که «انحطاط غرب از غفلت از وجود شروع شده است»، ناظر به این معناست. انحطاط غربیان به نظر هایدگر، به خاطر این است که به ماهیات می پردازند و از وجود و نفس وجود غافل شده اند و بعضی از اختلافاتی که طرفداران هایدگر در ایران با مخالفان هایدگر دارند، بر همین اساس قابل توجیه است. مخالفان هایدگر در این جهت هم مخالف او هستند که اصالت ماهوی اند و موافقان او شدیداً اصالت وجودی هستند. در کشور ماکه همه چیز و از آن جمله فرهنگ و فلسفه دست و پا شکسته وارد می شود، از فلسفه غرب، بگو مگوهای آن دچار فیلسوفان و روشنفکران و جامعه علمی ما شده است. مابه اختصار به این جبهه بندی اشاره می کنیم.

می دانید که مهمترین موافق هایدگر در ایران دکتر احمد فردید است که چندی قبل وفات کرد. احمد فردید خودش در زمان حیات مگر در اوایل نوجوانی و جوانی کتابی ننوشت، گرچه گفته شده و در وصیت نامه ایشان هم آمده که حجم عظیمی حدود سی تا شصت هزار صفحه مطلب از آثار ایشان باقی مانده است و طبق وصیت او بعد از وفات منتشر خواهد شد; ولی گروه متعددی از روشنفکران شاگردان ایشان بودند که اینها در تفکر فلسفی جامعه ما خیلی اثر گذاشتند از جمله: داریوش آشوری ... دکتر رضاداوری، دکتر علیمراد داودی و دیگران. به تعبیر دیگر می توان گفت در میان روشنفکران ایرانی آنها که موافق فلسفه اند به گونه ای با دکتر فردید مرتبط اند; یا شاگرد بلافصل او بوده اند و یا با یک واسطه شاگرد او هستند. از آنجا که فردید اگزیستانسیالیسست هایدگری است و در هایدگری بودن هم مفرط است همه شاگردان از او در این جهت متأثراند. در بعضی از انتشاراتیهای دولتی ما، این گروه گرایش غالب را دارند و انتشار کتابهای فلسفی بدست اینها کانالیزه می شود. بر عکس، کسانی که مخالف هایدگراند کسانی

۹۳. در کتاب زیر تبعات خدامردگی در جامعه غربی به ویژه فرهنگ عمومی آنها مورد بررسی قرار گرفته است: *AnIntrouduction to Morals.*Witman, walter,

هستند که اصلا با فلسفه متافیزیک روی خوشی ندارند; البته با فلسفه های مضاف موافق اند، ولی با فلسفه های متافیزیک موافق نیستند. این گروه کسانی هستند که یا فلسفه (مطلق یا الهیات بالمعنی الاعم و بالمعنی الاخص) را، کاملا بی اثر و بی خاصیت می دانند و یا در فلسفه های مضاف مثلاً در فلسفه اخلاق، سیاست، هنر، علوم اجتماعی، علوم تجربی فایده می بینند. آقای بهاءالدین خرمشاهی که در شماره بیستم و بیست و یکم مجله نگاه نو، مقاله ای در ردّ فلسفه نوشته اند، در واقع از نمایندگان همین طرز تفکر هستند. این طرز تفکر، امروزه بیشتر منتسب به «پوپر» است و در مطبوعات ما هم هر جا بحث مخالفت با پوپر مطرح است، هایدگر در مقابل پوپر قرار داده می شود. پوپر نماینده بسیار خوب کسانی است که به فلسفه مطلق قائل نیستند و هیچ سودی جز لفّاظی و مهمل بافی در این فلسفه نمی بینند. تقابل و منازعه آقای دکتر سروش و آقای دکتر داوری میراثی است از مخالفت دو دیدگاه فلسفی یعنی دیدگاه پوپر و هایدگر. آقای دکتر سروش در واقع، به یک معنا نماینده طرز تفکر پوپری هستند و آقای دکتر داوری نماینده طرز تفکّر هایدگری; و اینکه می بینید در نوشته های آقای سروش معمولا می آید که اگزیستانسیالیسم نهایتاً به هایدگر و تملّق گویی هیتلر می انجامد; تعریضی است بر بطلان راه هایدگر، چون هایدگر پس از روی کار آمدن هیتلریان در آلمان، شخصیتی بود که نه تنها بر کنار نشد، بلکه رئیس دانشگاه فرانکفورت آلمان شد و مدافع هیتلر هم بود و در سخنرانی معروفی که بارها ترجمه و تجدید چاپ شد، به نسل جوان و دانشجویان توصیه می کند که رهبری معنوی هیتلر را بپذیرند و ندای او را ندای ملّت غرب بدانند. امثال دکتر سروش می گویند عاقبت این نمانیده اگزیستانسیالیست که در نهایت درباری شد و آنهم درباری یکی از بزرگترین جابران تاریخ و سفاکترین انسان ها، سرانجام فلسفه بافی است.

هایدگر فیلسوف بسیار مشکل نویسی است. من خودم کتاب معروف هایدگر وجود و زمان[۹۴] را چندین بار شروع کردم ولی تا الآن به انتها نرسانده ام. یعنی نتوانسته ام بفهمم . توسط شارحان هایدگر گاهی می توان فهمید حرف او به چه معنا بوده است; اما اختلاف بسیار زیاد شارحان خود داستان دیگری است. از الهی ترین الهیون طرفدار او هستند تا ملحدترین ملاحده و این اختلاف عظیم نشان می دهد که ابهامی در تفکر او وجود دارد. در عین حال، به نظر می رسد بعضی اوقات هایدگر سخنانی گفته است که بسیار عمیق است و دارای دید نافذی بوده است مثلا دیدگاههای هایدگر در باب شعر، درباب تفسیر تأویلی یا هرمنوتیک و ... که دیدگاههای خیلی مهمی هستند از مطالب ابداعی او هستند.

هایدگر پایه گذار هرمنوتیک

۹۴. Sein und zeit.

هرمنوتیک به عنوان یک شاخه از تفسیر متون، چهار رهبر دارد که اولین آنها بلا منازع هایدگر است. هرمنوتیک، یک روش تفسیر متن است. همان طور که می دانید علم اصول فقه به دو قسمت اصلی تقسیم می شود، قسمت اول بحث الفاظ و قسمت دوم، بحث اصول عملیه است. فرق بسیار مهمی که بین این دو بخش هست این است که بحث الفاظ اصول فقه، ربطی به فقه ندارد و حتی ربطی به متون دینی و مذهبی هم ندارد، بلکه یک روش فهم متن به معنای اعم (دینی و غیر دینی) است. به تعبیر دیگر، بخش اول اصول فقه یک علم دینی نیست، بر خلاف بخش اصول عملّیه که فقط اختصاص به اسلام و آنهم بخش فقه اسلام دارد که در چه مواردی مثلا چه استصحابی معتبر است و...

بحث الفاظ در غرب، بسیار وسیع تر از آن چیزی است که در اصول فقه مطرح است; البته ممکن است دقیقتر نباشد. جای این گونه مباحث (قسمتی از آنها) در غرب، در زبانشناسی است; قسمت دیگری در معناشناسی; قسمت دیگر در فلسفه زبان; و قسمت دیگری در فیلولوژی[۹۵] (فقه اللغة) است.

نکته دارای اهمیت این است که شما وقتی می خواهید از اسلام دفاع کنید(فقه، اخلاق و کلام و...) اولا بایدبدانید که چه چیزی را اسلام می دانید. آنچه مسلّم است قرآن و روایات را اسلام می دانیم. وسیله ای که اصل دین را در اختیار ما می گذارد و ما به دلیل عصمت پیامبر وائمه علیهم السلام آن را می پذیریم، علم رجال است.

علم رجال خود اسلام را پیش روی ما می گذارد و از این جهت علمی بی نظیر است. (علم رجال کلّی نه فقط رجال مسلمانان) ممکن است بگویید در مورد قرآن، ما به علم رجال احتیاج نداریم. جواب منفی است و ما احتیاج داریم، اما از آنجا که قرآن متواتر است، تأثیر علم رجال در آن خیلی مشخص نیست و گرنه اگر در ناقلان آن تواتر نبود، خود قرآن هم یقینی نبود; پس قرآن هم از طریق علم رجال در اختیار ما قرار گرفته است. در مورد روایات چون چنین تواتری در کار نیست، نقش علم رجال آشکارتر است. اهمیت علم رجال این است که به ما می گوید چه چیزی را باید دین تلقی کنیم و نادرست را از این حوزه خارج کنیم. گستره دین چقدر است و تا کجاست؟ می گوید این قرآن (مثلاً ۳۰۰ صفحه ای) و این مقدار روایت که محصول سالم آنها مثلا یک کتاب پنج هزار صفحه ای است دین ما می شود. اما برای دفاع از دین، این مقدار خدمت علم رجال کافی نیست و لذا بحث بعدی پیش می آید که معنای این آیه چیست، زیرا از معنای جمله باید دفاع کرد و نه خود جمله. حال معنای جمله را چه کسی در اختیار من می گذارد؟! اینجاست که علم الحدیث; علم الدرایه; بخشی از اصول فقه (علم اللغه) می آیند و فهم ما را از دین در

۹۵. Philology.

اختیار ما می گذارند و در این صورت، این علوم دیگر علوم دین نیستند. این مجموعه علوم، فهم ما را از دین می سازند و ما از این مجموعه دفاع می کنیم و البته دفاع هم مراحلی دارد.

هرمنوتیک یک روش تفسیر متن است که مربوط به قسمت دوم یعنی تفسیر دین نه خود دین، می شود و از این نظر قبلا گفته ایم که اگر ما با هرمنوتیک آشنایی داشته باشیم، بسیاری از دیدگاههای ما متفاوت می شود; یعنی برداشتمان از آیات و روایات عوض می شود. هرمنوتیک روشی است که توسط آن می توان تفسیری از متن بدست داد، و می تواند به عنوان بدیل روشهای تفسیری خودمان به کار بیاید. بعضی غربیها از این روش برای تفسیر متون عرفانی بعضی از عرفای ما استفاده کرده اند; اما برای خود قرآن و روایات هنوز آنها کاری انجام نداده اند. بعضی از متفکران عرب معاصر در تفسیر قرآن از روش هرمنوتیک استفاده کرده اند; کسانی مثل العناصری، محمد الجابری، محمدارکون، سمیع قاسم الزید و دکتر نصر حامد ابوزید از جمله این متفکران هستند.

هر منوتیک به معنای جدید آن از ابداعات هایدگر است و امروزه از اقبال فراوانی برخوردار است. بعد از او کسانی مثل پُل ریکور فرانسوی، ژاک دریدا، دیلتای و شلایر ماخر و افراد دیگری ظهور کردند که از بزرگان هرمنوتیک هستند ولی به لحاظ زمانی و تأثیر مقدم بر هایدگر نیستند. به طور کلی، چهار قسم هرمنوتیک داریم; هرمنوتیک روشی، هرمنوتیک فلسفی، هرمنوتیک ادبی وهرمنوتیک الهیاتی (دینی). قسم ادبی آن به کار تفسیر متن می آید و قسم الهیاتی آن هم دارای اهمیّت فراوانی است. اطلاقات و عموماتی که در کلام هر گوینده ای به کار می رود از دو ناحیه مورد تقیید و تضییق واقع می شوند; یکی از ناحیه فضای بیرونی قرینِ باسخن و دیگری فضای ذهنی گوینده. هرمنوتیک بیشتر با دوّمی سروکار دارد، یعنی هر گاه من متکلم لفظی را به کار می برم، مفاهیمی را در نظر می گیرم که ممکن است مخاطب از آن لفظ تعداد بیشتر یا کمتری از آن مفاهیم مورد نظر مرا متوجه شود و بنابراین، سخن همیشه بعد از جدا شدن از صاحب آن استقلال دارد و شما نمی دانید و نمی توانید بفهمید مخاطب چه تلقی از این سخن خواهد داشت. عناصری که انگیزه سخن گفتن را می سازند تا هشت عنصر شماره شده اند و ممکن است یک سخن چند انگیزه را مجموعاً با هم داشته باشد. در هرمنوتیک، تلاش می شود تا انگیزه های سخن دریافته شود تا تفسیر آن اقرب به واقع باشد. فهم این انگیزه ها و عوامل محیطی و اجتماعی بروز سخن به معنای تاریخی بودن متن است.

این روش دقیقاً برخلاف بحث ظواهر الفاظ در اصول فقه است که معتقدند ما هستیم و ظواهر الفاظ و باید ببینیم عرف از این لفظ چه فهمی دارد یا مقداری دقیق تر، می گویند باید ببینیم عرف زمان صدور این لفظ چه فهمی از آن داشته است. شأن نزول بیشتر به عوامل بیرونی صدور الفاظ و متون می پردازد و

هرمنوتیک بیشتر به فضای ذهنی گوینده سخن; لذا گاهی به هرمنوتیک، نوعی «درون فهمی یا شیوه تفهمی» نیز گفته می شود. به عنوان مثال، روحیه ذهنی و روانی قومیّت های مختلف در الفاظ و کلام آنها ظهور پیدا می کند. اعراب معمولا به شکل جازمانه و قاطعانه سخن می گویند و انگلیسیها با نوعی تردید و شک، بنابراین اگر روایات ما را هم که معمولا با حروف تأکید متعدد به کار می رود، بخواهید عیناً به فارسی برگردانید، می بینید که مطالب آن مبالغه آمیز یا خلاف واقع در می آید. مثلا این جمله حضرت امیر(ع) را که می فرماید: «شرّا لاخوان من تکلّف له»[۹۶]اگر به فارسی چنین معنا کنیم که بدترین برادران کسی است که به خاطر او به رنج بیفتی. حال آیا واقعاً بدترین برادر انسان، چنین برادری است یا برادری که آبروی او را تحفظ نمی کند. اگر به این مطلبی که گفته شد توجه کنیم، دیگر نیاز به حصر حقیقی و اضافی و هزار توجیه دیگر مانند آنچه مرحوم سیدرضی در ذیل همین کلمه آورده اند، نخواهیم داشت.[۹۷]

۹۶. نهج البلاغه، حکمت ۴۷۹.

۹۷. کتابها و مقالات زیر تا کنون درباره هرمنوتیک به زبان فارسی منتشر شده اند.

ــ مجتهد شبستری، محمد; هرمنوتیک، کتاب و سنت، انتشارات طرح نو، ۱۳۷۵.

ــ مجتهد شبستری، محمد; «فرآیند فهم متون»، مجلّه نقد و نظر شماره سوم و چهارم، ۱۳۷۴، ص ۴۲.

ــ احمدی، بابک; ساختار و تأویل متن، نشر مرکز، ۱۳۷۲.

ــ ریکور، پل; زیستن در دنیای متن، ترجمه بابک احمدی، نشر مرکز، ۱۳۷۲.

ــ کورنزهوی، دیوید; حلقه انتقادی، ترجمه مراد فرهادپور، انتشارات گیل، ۱۳۷۱.

ــ ایزوتسو، توشیهیکو ; ساختمان معنایی مفاهیم اخلاقی، دینی در قرآن، ترجمه فریدون بدره ای، ۱۳۶۲.

ــ ــــــــــــــــ ; انسان و خدا در قرآن، ترجمه احمد آرام، ۱۳۶۷.

(این دو کتاب گرچه مستقیم به مسأله هرمنوتیک نمی پردازند ولی در استفاده از این روش در فهم قرآن و ارائه مصادیق تفسیر هرمنوتیکی بسیار موفق اند).

ــ ابوزید، نصر حامد; نقد الخطاب الدینی و الاتجاه العقلی فی التفسیر، بیروت، ۱۹۹۲ و ۱۹۹۰. گزارشی از آرای ابوزید به زبان فارسی توسط مرکز مطالعات اسلامی سازمان فرهنگ و ارتباطات در حدّ محدود منتشر شده است. (۱۳۷۶).

ــ رابینو، پل ودریفوس، هیوبرت; میشل فوکو فراسوی ساختگرایی و هرمنوتیک، ترجمه حسین بشیریه، نشر نی، ۱۳۷۶.

ژان پل ســارتر

ژان پل سارتر[۹۸]

سارتر، فیلسوف فرانسوی، یکی از فیلسوفان معروف اگزیستانسیالیست است که در کشور ما نیز به دلیل تعلّق خاطر برخی از روشنفکران ما به او بیشتر شناخته شده است. او برخلاف کی یرکگور معتقد است ما در همه اعمال خویش به صورت جزئی گزینش انجام می دهیم نه اینکه یک گزینش کلّی داشته باشیم و برای همیشه از گزینش فارغ شویم. دو خصیصه عمده، او را از سایر فیلسوفان اگزیستانسیالیست جدا می کند. یکی اینکه او روانشناسی و پدیدارشناسی و فلسفه را در یکدیگر ادغام کرده است. از نظر بسیاری از شارحان، کتابهای او بیشتر صبغه روانشناسی فلسفی دارد. دوّم آنکه، بیشترین آثار سارتر در فلسفه اگزیستانسیالیسم، آثار ادبی اوست. هیچ چهره ای از فیلسوفان اگزیستانسیالیست، به لحاظ قوّت ادبی، مثل سارتر نیست. او با نمایشنامه ها و داستانهای کوتاه و بلندی که دارد یک ادیب طراز اول فرانسوی به حساب می آید. این جنبه از قوّت او بیشتر توسط خانمی که با او زندگی می کرد ولی با او ازدواج نکرد بیشتر آشکار شد. خانم سیمون دوبوار[۹۹] بیش از ۵۰ سال با او زندگی کرد. سیمون استاد دانشگاه پاریس در رشته اخلاق و سیاست بود و از آراء و نظرات سارتر برای حلّ مسائل اخلاقی و سیاسی استفاده کرد و خود

۹۸. Jean - Paul Sartre (۱۹۸۰ـ۱۹۰۵).

۹۹. Simone De Beauvoir.

به چنین آموختنی از سارتر معترف است.[۱۰۰] او باعث شد که سارتر موفقیت چشمگیری در میان روشنفکران اروپا پیدا کند، زیرا آراء سارتر را به زبانی ساده تر از خودش بیان می کرد.

سارتر همان کسی است که اگزیستانسیالیستم را به معنای لغوی آن پذیرفت و بعد باعث شد فیلسوفان دیگر این عنوان را نپذیرند; چون می دانستند با پذیرش این عنوان، نوعی قرابت فکری بین آنها و سارتر ایجاد خواهد شد و چون نمی خواستند چنین شود، از این عنوان اجتناب کردند. کتاب معروف او که به قطعنامه و بیانیه اگزیستانسیالیست ها مشهور شده است، عبارت است از اگزیستانسیالیسم و اصالت بشر. این کتاب، کتابی است کوچک و بسیار آسان و روان و تمام مدعّیات اگزیستانسیالیستها در آن به صورت خلاصه آمده است. این کتاب به فارسی توسط آقای مصطفی رحیمی ترجمه شده است.

۱۰۰. از سیمون دوبوار کتابهایی به فارسی نیز ترجمه شده است از آن جمله است:
ـــ وانهاده، ترجمه ناهید فروغان، نشر مرکز، ۱۳۶۸.
ـــ جنس دوم، ترجمه قاسم صنعوی، انتشارات توس.
ـــ کهنسالی، ترجمه محمد علی طوسی، انتشارات شباویز.
ـــ ماندارنها، ترجمه ایرج پورباقر، انتشارات گوتنبرگ.
ـــ زن در هم شکسته، ترجمه ناصر ایراندوست، انتشارات اردیبهشت.
ـــ خاطرات، ترجمه قاسم صنعوی، انتشارات توس.
ـــ نقد عامیانه، ترجمه دکتر مصطفی رحیمی، انتشارات توس.

آلـبر كامـو

آلبرکامـو[۱۰۱]

او فیلسوف فرانسوی به حساب می آید. در الجزایر متولد شد ولی در ایام نوجوانی به فرانسه رفته و تبعه آنجا شده است. آلبرکامو، به لحاظ دینی، مثل سارتر ملحد است و حتی در این جهت از سارتر افراطی تر است. به اعتقاد او، مسأله خودکشی مهمترین مسأله فلسفی است. او به لحاظ بیان یک نکته بسیار مشهور شده است، این نکته در کتاب افسانه سیزیفوس نوشته خود او بیان شده است. سیزیفوس، شخصیتی اسطوره ای است در افسانه های یونان قدیم که قهرمانی نیمه انسان ـ نیمه خدا تلقی می شود. او در قلمرو خدایان مرتکب خطایی شد و خدایان او را به این جریمه محکوم کردند که هر روز صبح صخره عظیمی را به دوش بگیرد و از کوه بلندی شروع به بالا رفتن کند و این صخره را به بالای کوه برساند و با آن خانه ای بسازد. هر روز صبح این کار را شروع می کند و نزدیک غروب آفتاب به قلّه کوه می رسد; اما همین که می خواهد صخره را روی قلّه بگذارد، صخره از دست او رها و به پایین پرتاب می شود و او روز دیگر همین کار را تکرار می کند و همان واقعه نیز سرنوشت او می شود.

آلبرکامو می گوید این افسانه بیان حال ما آدمیان است. فرق عمده ما با دیگر موجودات این جهان در آن است که سایر حیوانات با مجموعه ای از نیازها و خواسته ها به دنیا می آیند و ساخت جهان طبیعت هم به گونه ای است که موافق نیازهای آنهاست و بنابراین، حیوانات به نیازها و خواسته های خود می رسند. اما انسان تنها موجودی است که مشی طبیعت در جهت خلاف خواسته های اوست. انسانها محکومند که

همواره برای ارضای نیازها و خواسته های خود تلاش کنند و هیچگاه هم این خواسته ها و نیازها ارضا نشود. ما مثل سیزیفوس، کاری مخالف مشی جهان انجام می دهیم و محکوم به شکست هستیم; ما به تعبیر کانت خواستار عصمت به دنیا آمده ایم ولی مشی جهان طبیعت چنین حکمی ندارد.

هر انسانی در درون خود شدیداً آرزو دارد که کاش من سالها زندگی بکنم، بدون اینکه به گناه آلوده شوم. ولی این کار امکان ندارد. خواست آن در ما هست ولی تحقق آن امکان ندارد. هیچ انسانی نیست که آرزوی زندگی بدون گناه را نداشته باشد، اما چنین امکانی وجود ندارد. همه انسانها خواستار آزادی اند و می گویند ای کاش می شد ما زندگی آزادانه داشته باشیم و کسی بر ما فرمان نراند; ولی چنین آزادی[۱۰۲] هم امکان ندارد; همه انسانها می خواهند طراوت جهان برایشان از دست نرود; ولی در عین حال امکان ندارد; به هر چیزی رسیدید بعد از مدتی طراوت خود را از دست می دهد و برای شما یک امر عادی و بلکه کسل کننده می شود. ما انسانها می خواهیم خودخواهی مان با دیگر خواهی مان متعارض نشود; اما جهان طبیعت طوری ساخته شده که انسان نمی تواند هم خود خواه باشد و هم دیگر خواه. ما هم خودمان را دوست داریم وهم از رنج همنوعان، رنجور می شویم. اینجاست که مجبوریم دست به انتخاب بزنیم و این انتخاب به تعبیر کامو انتخاب دردناکی است. او می خواهد هر دو را داشته باشد اما شدنی نیست. همه ما دوست داریم جاودانه باشیم اما طبیعت یاری نمی کند و ما را محکوم به فنا کرده است و آرزوی همه را در گور می برد. او می گوید انسانها می میرند در حالی که ناشادند.(توجه به دیدگاه مادی او داشته باشید) هیچ کس از مردن خود خوشحال نیست.

پس فرق عمده ما با بقیه موجودات این است که بقیه موجودات در جهان غریب نیستند اما ما در جهان غریب هستیم; به این معنا که جهان نسبت به خواسته های ما روی خوش نشان نمی دهد. از سوی دیگر، کامو معتقد است که شرف انسان هم به همین است که دست به انجام کارهایی می زند که در حین انجام، محکوم به شکست هستند; «سیزیفوس» هم این معنا را می دانست; او هم می داند که فردا صبح هم مثل روزهای دیگر است، ولی دست بر نمی دارد. شرف انسان به این است که دست به انجام کارهایی می زند که می داند به مقصود نمی رسد. هر انسانی هر روز صبح تصمیم می گیرد که می خواهم از امروز بی گناه زندگی کنم. می داند که این امر ممکن نیست اما با این حال این تصمیم را می گیرد.

۱۰۲. مراد او از آزادی خواهی، آزادی طبیعی که همه موجودات ندارند، نیست. در اثر ساخت طبیعت، هر موجودی، پاره ای از توانایی ها را از دست می دهد مثلا گربه ها نمی توانند پرواز کنند و خودشان هم می دانند که چنین چیزی برای آنها محال است و آرزو هم نمی کنند. اما دوست دارند هر جا گوشتی باشد بتوانند بخورند و به دنبال چنین آزادی هم هستند. آزادیخواهی گربه یعنی انجام کارهایی که می تواند با فرض گربه بودن انجام دهد. اما انسانها آرزوی کارهایی می کنند که با فرض انسان بودن محال است انجام شود. یعنی کارهایی که چارچوب طبیعی و ماهوی ما اجازه انجام آنها را نمی دهد. موجودات دیگر، آزادی در چارچوب ماهیت خود را می طلبند و انسان هم این نوع آزادی را می طلبد و هم آزادی که در چارچوب ماهیت او نیست.

آلبرکامو، به همین جهت، بحث «شرف»[۱۰۳] را مطرح می کند و این همان نکته بدیع او در میان فیلسوفان اگزیستانسیالیست است. کامو می گوید: شرف انسان به این است که در تمام زندگی کارهایی می کند که وصول به هدف را انتظار ندارد، ولی با این حال از این کارها دست برنمی دارد. چون این هدف، هدف خوبی است باز هم تعقیب می کند; هرچند می داند باز هم به آن نخواهد رسید. اگر کسی روزی بگوید ما که هر چقدر آزمودیم نتوانستیم چند روز هم بی گناه زندگی کنیم، پس دیگر از فردا تصمیم به بی گناه زندگی کردن هم نمی گیریم; آلبرکامو می گوید: او دیگر از فردا یک حیوان است.[۱۰۴] انسان تا وقتی انسان است که تصمیم به انجام کارهای نشدنی می گیرد. غربت انسان به این معنا را، اولین بار فیثاغوریان مطرح کردند; آنها می گفتند ما در این جهان غریبیم.

اما آیا واقعاً جهان ممّد نیکوکاران است یا مزاحم آنها؟! آیا جهان طوری ساخته شده است که به نیکوکاران کمک می کند یا طوری که به بدکاران کمک می دهد؟! قرآن می فرماید: کُلاًّنُمِدُّ هؤلاء و هؤلاء.[۱۰۵] در متون دینی ما، انسان به یک حالت دوگانه ای بر خورد می کند. از طرفی وقتی مثلا گفته می شود: من جاء بالحسنهٔ فله عشر امثالها به نظر می آید که ساختار و کارکرد جهان مساعد نیکوکاران است که برای یک کارنیک، پاداشی ده برابر آن می گیرند. اما از سوی دیگر، می بینید تمام کسانی هم که نیکوکارانه زندگی می کنند، زندگی تلخی دارند. مثلا حضرت علی بن ابی طالب(ع) برای پاک زیستن فشار بیشتری می دیدند تا معاویه برای بد زندگی کردن. پاک زندگی کردن مثل این که بر خلاف مسیر شنا کردن است و انسان در آن آزار بیشتری می بیند. این مسأله هنوز خاتمه نیافته است و بحثی است که سزاوار بررسی بیشتر است. به نظر می رسد اگر جهان دنیا و آخرت را یکپارچه حساب کنیم، چنین جهانی ممدّ نیکوکاران است ولی اگر فقط بحث ناظر به جهان طبیعت باشد، نیکوکاران همیشه در سختی زیسته اند.

۱۰۳. dignity.

۱۰۴. گناه در نظر او به معنای کاری است که شخص انجام آن را بد می داند و با اصطلاح گناه در دین مترادف نیست.

۱۰۵. اسراء / ۲۰.

گابریل مارسل

گابریل مارسل[۱۰۶]

گابریل مارسل متفکر فرانسوی است. او در میان فلاسفه اگزیستانسیالیست به دو دلیل اهمیت دارد: یکی اینکه، غالب آثار او در مخالفت با الحادژان پل سارتر و کامو نوشته شده است; آنها تقریباً به مدت ۲۵ سال جهان روشنفکری را قبضه کرده بودند. گابریل مارسل در همان قرن زندگی می کرد و از این رو اهتمام وسیعی داشت بر اینکه آثار الحادی منتشره از سوی سارتر و کامو را رد کند و به تعبیر خودش پادزهر آنهارا فراهم کند. بیشتر کتابهایش در ردّ آثار الحادی و غیر دینی این دو متفکر است. مارسل خودش مسیحی معتقدی بوده است و به همین خاطر از متکلمان مسیحی هم به حساب می آید. یکی از جلدهای مجموعه منتشره به اسم «نافذترین متکلمان عصر ما» که چند سال قبل منتشر شد، به گابریل مارسل اختصاص دارد.[۱۰۷]

دومین وجه شهرت ایشان این است که اهتمام بلیغی دارد بر اینکه از اگزیستانسیالیسم در بهبود بخشی از روابط انسان با انسانهای دیگر استفاده کند. به این خاطر، به او فیلسوف «روابط انسانی» هم گفته می شود. در این جهت هم انصافاً بسیار موفق است; اینکه ما چگونه می توانیم امید را در دیگران و خودمان ایجاد کنیم; چگونه زندگی کنیم که سدّ و دیوار دیگران نباشیم و خودمان هم چنین تصوّر نکنیم که دیگران سدّ و دیوار ما هستند; چگونه مشی کنیم که خشونت به حداقل برسد; چگونه مشی کنیم که عدالت خواهی به حداکثر برسد; و... از مباحثی است که او در آنها بسیار تأمل ورزیده است. به نظر می آید کسانی

۱۰۶. Gabriel Marcel.

۱۰۷. از مجموعه پدید آورندگان کلام جدید: گابریل مارسل، نوشته سم کین با ترجمه استاد مطفی ملکیان توسط انتشارات گروس، سال ۱۳۷۵ منتشر شده است.

که در زمینه های روانشناسی، جامعه شناسی و حتی تعلیم و تربیت کار می کنند، آشنایی با افکار مارسل برایشان ذی قیمت باشد. او بسیار دقیق النظر و انسانی است و خودش هم نمونه یک انسان مقدّس و درست است. بیشتر کسانی که درباره او مطلب نوشته اند اذعان می کنند که پیش از اینکه انسان تحت تأثیر افکار و نظرات او قرار گیرد، تحت تأثیر منش شخصی او قرار می گیرد. او علاوه بر تأثیر از فیلسوفان اگزیستانسیالیست مقدم بر خود، تحت تأثیر دو فیلسوف غیر اگزیستانسیالیست که هر دو از فیلسوفان آیده آلیست مطلق هستند، بوده است یکی «برادلی»[۱۰۸] و دیگری «رویس».[۱۰۹]

۱۰۸. F.H. Bradley.

۱۰۹. Josayah, Royce.

نیچه،[۱۱۰] داستایوسکی،[۱۱۱] کافکا[۱۱۲]

این سه فیلسوف هیچکدام فیلسوف حرفه ای نیستند. معمولا در غرب به کسی فیلسوف حرفه ای گفته می شود که کتابهای محض فلسفی نوشته باشد و هیچکدام از این سه چنین نیستند، چون کتاب صرفاً فلسفی ننوشته اند; اما در عین حال از نافذترین فیلسوفان اگزیستانسیالیست به حساب می آیند. آقای هابن[۱۱۳] که از شارحان اگزیستانسیالیسم است، در کتاب چهار شهسوار سرنوشت ما که به نام پیامبران عصر ما توسط آقای عبدالعلی دستغیب به فارسی ترجمه شده است; می گوید اگزیستانسیالیسم اکنون تحت سیطره چهار فیلسوف است: کی یرکگور ـ نیچه ـ داستایوسکی ـ کافکا.

نیچه را در ایران بیشتر به عنوان قائل «نظریه قدرت» یا «اراده معطوف به قدرت»[۱۱۴]می شناسند. این اصطلاح بعد از نیچه در مکتب های اخلاقی متداول شد. مکتب اخلاقی او را «مکتب اخلاقی قدرتخواهی» یا «اراده معطوف به قدرت» می گویند. حاصل این مکتب اخلاقی این است که تنها کاری به لحاظ اخلاقی درست است که قدرتِ کننده را بیافزاید. هر کاری که عامل را قدرتمندتر کند، خوب است و هر کاری که

۱۱۰. Nietzche.

۱۱۱. Dostoyevsky (۱۸۲۱ـ۱۸۸۱).

۱۱۲. Kafka.

۱۱۳. W. Habn.

۱۱۴. will to power.

عامل را ضعیف تر کند، بد است. بنابراین، همه اراده ها باید معطوف به قدرت باشد. این نظریه ای است که بعدها به صورت توصیفی آن نه به صورت هنجاری و ارزشی در کلمات برتراند راسل هم آمده است. نیچه معتقد بود هر کسی باید در پی قدرت طلبی باشد، اما راسل می گفت هر کسی در پی قدرت طلبی هست. راسل توصیف می کند و می گوید ما انسانها به لحاظ روانشناختی، به گونه ای ساخته شده ایم که هر کاری می کنیم برای این است که قدرت کسب کنیم[۱۱۵]. ما نیچه را در ایران با این عنوان «پایه گذار مکتب اراده معطوف به قدرت» می شناسیم; اما در عین حال نیچه در غرب به این عنوان شناخته نشده است. بلکه بیشتر به دو عنوان دیگر شناخته شده است، یکی به عنوان کسی که روحیه جهان ما را پیش بینی کرد یعنی روحیه «خدا مردگی» که دیگر در اذهان و نفوس ما انسانهای این قرن، خدا حضور پر هیمنه ای ندارد و ما در بحث از هایدگر به آن اشاره کردیم. البته خود به این وضعیت راضی نبود و می توان او را هم پیش بینی کننده وضع فرهنگی کنونی دانست و هم مخالف وضع فرهنگی کنونی.

وجه دیگر شهرت نیچه در غرب، گرایشهای اگزیستانسیالیستی خاص اوست که به عمقی ترین مسائل روانی انسانها پرداخته است. مسائلی که انسان وقتی می شنود، به راحتی می فهمد; ولی متوجه نمی شود که چقدر فهم اولیه این مطلب برای انسان مشکل است. کشف امور روانی انسان بسیار کار مشکلی است و در حدّ محال; اما نیچه به زوایا و خفایای روانی ما بسیار آشنا شده و درون بینی عجیبی داشته است و در آثارش هم معمولا این مطلب به چشم می خورد. همان طور که گفته شد ما او را به عنوان قائل «اراده معطوف به قدرت» می شناسیم و از همین جهت گاهی از او تعبیر به نهیلیست اخلاقی می کنند. نهیلیسم یا پوچ انگاری در جاهای مختلف مورد استعمال دارد که یک نوع آن هم پوچ انگاری اخلاقی است. نهیلیسم اخلاقی یعنی نفی همه ارزشهای اخلاقی که تا کنون مورد اجرا و محترم بوده است. یعنی اینکه او همه ارزشهای اخلاقی رعایت شده، اجرا شده و محترم را به بازی می گیرد. مثلا ما تواضع را محترم می دانیم و مخالف تکبرّیم; ولی او با این نظر مخالف است. ما کمک به ضعفا را امر خوب و حسنی می دانیم; اما او معتقد است ضعیف را باید ضعیف تر کرد. نهیلیسم اخلاقی، یعنی وارونگی ارزشها; شاهد این معنا از نهیلیسم آن است که خود نیچه هم کتابی با این عنوان واژگونی ارزشها دارد. او می گوید تمام ارزشهای اخلاقی ارزشهایی هستند که از یک روحیه بزدلانه ناشی شده اند. بزدلان عالم بودند که اخلاق را درست کردند; چون می دانستند که مثلا اگر تواضع به عنوان یک امر اخلاقی رایج شود آنها هم در عالم بهره ای خواهند داشت و اگر بنابر تکبّر باشد، اینها چیزی برای عرضه کردن ندارند. جالب این است که

۱۱۵. ر.ک. به: راسل، برتراند; قدرت، ترجمه نجف دریابندری، انتشارات خوارزمی.

نیچه خود این ضوابط اخلاقی را رعایت نمی کرده است; خودش انسانی بسیار رئوف و مهربان بوده است. او حتی نسبت به حیوانات هم مهربان بود و داستان معروف «اسب» معرّف این وجهه اوست.

فیلسوف بعدی داستایوسکی است. او متفکر و رمان نویس معروف روسی قرن نوزدهم است و کتب زیادی هم به فارسی از او ترجمه شده است و یا درباره او نوشته شده است. داستایوسکی تا قبل از ماجرای اعدامش، ظاهراً تمایلات اگزیستانسیالیستی نداشته است. او در سن ۲۲ سالگی جزو یک گروه دانشجوی انقلابی بود که قصد ترور امپراطور روسیه را داشتند این توطئه کشف شد و این گروه محکوم به اعدام شدند. یکی از پنج نفری که قرار بود اعدام شود، داستایوسکی بود. این افراد در یک هوای بسیار سرد در ناحیه سیبری به چوبه اعدام بسته شدند و شلیک کنندگان هم آماده بودند. طبق بعضی از نقلها حتی به یکی از اینها تیراندازی هم می شود و او را اعدام می کنند. اما به هر حال قبل از نوبت داستایوسکی برای اعدام پیکی از جانب امپراطور می رسد و این افراد مورد عفو قرار می گیرند. به محض اینکه، خبر عفو داستایوسکی به او می رسد، دستخوش حمله صرع می شود و این صرع تا آخر عمر برای او باقی می ماند. پس از این جریان، مدار نویسندگی او تفاوت عجیبی پیدا کرد; قبلا بیشتر یک منتقد سیاسی بود، ولی از این به بعد بیشتر به احوال فردی انسانها پرداخت، و شروع به نوشتن رمانها و داستانهای فراوان کرد که در تمام آنها دیدگاههای اگزیستانسیالیستی خود را القا می کند. معروفترین کتابهای او که به فارسی هم منتشر شده، برادران کارا مازوف و جنایت و مکافات است که از شاهکارهای او محسوب می شوند. داستایوسکی اگزیستانسیالیست الهی است و این جمله معروف «اگر خدا نباشد همه چیز مجاز است» از اوست. معتقد است قوام نظام اخلاقی به وجود خداست و اگر خدا نباشد، نظامهای اخلاقی دوام ندارند.[۱۱۶] داستایوسکی علاوه بر رمان، چند کتاب غیر داستانی هم نوشته است که مهمترین آنها کتاب یادداشتهای زیرزمینی است.[۱۱۷] این کتاب یک نوع حدیث نفس است.

متفکر بعدی کافکا است. او اهل چکسلواکی است. در ایران، توسط حسن قائمیان و صادق هدایت به ایرانیان معرّفی شد. در واقع، این دو نویسنده ایرانی کافکا را همفکر خود یافتند و در ترویج آرای او تلاش کردند. بعد از مرگ صادق هدایت و قائمیان کسی به ترجمه آثار کافکا رغبت نمی کرد تا در دهه شصت که تقریباً بیشتر کتابهای او به فارسی برگردانده شد، کتاب قمر، محاکمه، امریکا; و تقریباً بیشتر آثار او در این دوره به فارسی ترجمه شده است. کافکا شخصی است به غایت نا امید، بدبین به اوضاع و احوال روزگار و در عین حال شدیداً انسان دوست. یکی از دوستان کافکا به نام «گوستاویا نوش» در کتابی به نام گفتگو با کافکا، مجموعه اعتقادات او را مطرح کرده است و به نظر من در زبان فارسی بهترین کتاب برای معرفی کافکاست.

۱۱۶. این قول او تقریباً مشابه دیدگاه اشاعره است که معتقد بودند اگر خدا نباشد فرقی بین جایز و غیر جایز نیست.

۱۱۷. عنوان اصلی کتاب *Notes under Ground* است و مترجم باید به یادداشت های جهنّم معنا می کرد; زیرا به اعتقاد مسیحیان جهنم در قعر زمین است. کتاب توسط آقای رحمت الهی ترجمه شده است.

گوستا و یانوش نوجوانی است که حدود ۱۰ یا ۱۵ سال با کافکا اختلاف سن دارد و علاقمند می شود که با کافکا حشر و نشر پیدا کند و آنچه را که در گفتگوهایش با کافکا یاد داشت می کند، بعد از مرگ او در این کتاب منتشر می کند.[۱۱۸] این کتاب بهتر از رمانهای کافکا، چهره او را مشخص می کند بخصوص اینکه رمانهای او قابل تفسیرهای مختلف است.

۱۱۸. این کتاب به فارسی توسط فرامرز بهزاد ترجمه شده است.

اونـــامونـــو

تأثیر اگزیستانسیالیسم بر کلام مسیحّیت

اونامونو

از دیگر فلاسفه اگزیستانسیالیست، متفکری اسپانیایی به نام «اونامونو»[۱۱۹] است. این فرد، بزرگترین فیلسوف اگزیستانسیالیست اسپانیایی است. البته همزمان با او چند فیلسوف دیگر هم در اسپانیا ظهور کرده اند که یکی از آنها «اورتگاای اِست»[۱۲۰] دوست همین فیلسوف است. اما به هر حال عظمت اونامونو با آنها قابل قیاس نیست و آنها هم به استادی اونامونو نسبت به خودشان اعتراف دارند.

او متفکر پر کار و پراثری است; ولی به زبان فارسی فقط دو اثر از او ترجمه شده است.یکی ترجمه کتاب هابیل که رمان است و دیگری درد جاودانگی که شاهکار ایشان است.[۱۲۱]

او فیلسوف پرشوری است که بیشتر عمرش را در «سالامانکا» به تدریس زبان و ادبیات یونانی در دانشگاه قدیمی این شهر گذراند. بارها به ریاست دانشگاه منصوب و به دلایل سیاسی معزول شد. به غیر از زبانهای باستانی به شانزده زبان کتاب می خواند. زبان دانمارکی را فقط برای آنکه بتواند آثار کی یرکگور را به زبان اصلی بخواند فراگرفت و تحت تأثیر او بود تا اینکه یکی از پیشگامان اگزیستانسیالیست شد. اونامونو می گوید: بزرگترین دردی که هر انسانی در زندگی دارد، درد «جاودانگی دوستی» است، ولی منطق آن را ارضا نمی کند; یعنی هیچ برهانی نتوانسته نشان دهد که انسان جاودانه است; امّا همه آن را دوست دارند. اونامونو، برای جاودانگی دوستی انسان شواهدی می آورد. از جمله اینکه او دقیق ترین فیلسوفان

۱۱۹. Miguel de Una muno (۱۹۶۳ـ۱۸۶۴).

۱۲۰. Urtega Y Este.

۱۲۱. هردوکتاب ترجمه آقای بهاءالدین خرمشاهی است. نام اصلی کتاب دوّم سرشت سوگناک زندگی *Tragic sense of life* است.

غرب از جمله کانت و اسپینوزا را، مثال می آورد که اینها، از لحاظ فلسفی، معروفند که بسیار دقیقند، یعنی هیچ خطای فلسفی و منطقی نیست مگر اینکه آنها کشف کرده اند. اونامونو می گوید انسانهایی که به شدت عقل گرا هستند و به شدت منطقی، در عین حال در بحث از خلود نفس ادلّه ای می آورند که هر دانش آموزی بر این ادلّه می خندد. او بعد این سؤال را مطرح می کند، آیا انسانی که آن همه دقیق النظر است، ضعف این استدلالها را نمی فهمد؟ او بعد جواب می دهد که می فهمد ولی آن استدلالهای دقیق در محصول و نتیجه با خواسته های قلبی انسان هیچ ربط و نسبتی نداشت; اما این دسته استدلال می خواهند چیزی را اثبات کنند که انسان شدیداً خواستار اثبات واقعیت داشتن آن است. و چون اینگونه است استدلال کننده نمی تواند ضعفهای استدلال را ببیند و بفهمد چقدر ضعیف است. از آنجا که بسیار تشنه مدّعای استدلال است ضعف دلیل را فهم نمی کند و یا بروز نمی دهد که می فهمم.[۱۲۲] ما تا اینجا اعاظم فیلسوفان اگزیستانسیالیست را معرفی کرده ایم و اکنون به تأثیر اگزیستانسیالیسم بر کلام مسیحی می پردازیم و در این میان چند متکلم مسیحی را که تحت تأثیر اگزیستانسیالیسم بوده اند، معرفی می کنیم.

تأثیر اگزیستانسیالیسم بر کلام مسیحّیت

یکی از مطالبی که در غرب بسیار مورد توجه قرار گرفته، این است که مجموعه گزاره هایی که مثلادر انجیل آمده است، با نظامهای فلسفی مختلف قابل تبیین است. یعنی این طور نیست که اگر کسی بخواهد مسیحی معتقدی باقی بماند، باید آنچه را که در انجیل آمده با یک نظام فلسفی خاص سازگاری دهد. این مجموعه اعتقاد را بانظامهای فلسفی مختلفی می توان تبیین کرد. نظامهای فلسفی مختلف بانگاههای مختلف به متون کتاب مقدس، می توانند تبیین ها و توجیهای متفاوتی را برای آن عرضه کنند و همگی در راستای تقویت ایمان به مفاد کتاب مقدس باشند.

البته میزان قوّت این نظامهای فلسفی ممکن است فی حد نفسه با یکدیگر فرق کند. و دیگر اینکه میزان موفقیت این نظامهای فلسفی در تبیین کتاب مقدس هم به یک اندازه نیست. ممکن است یکی بهتر بتواند تبیین کند; یکی تکلّف پیدا کند و ولی در عین حال تا کنون هیچ دلیلی اقامه نشده است که مجموعه گزاره های کتاب مقدس فقط با یک نظام فلسفی قابل تبیین باشد. بر این اساس امروز در غرب، علی الخصوص از دویست سال قبل تا امروز نظامهای فلسفی ای داریم که صاحبان آنها شأن متکلم هم دارند; یعنی در مقام دفاع از کتاب مقدس هم بر آمده اند; منتهی با دیدگاههای مختلف به کار کلامی پرداخته اند. مثلا تومیست ها[۱۲۳] یعنی کسانی که نظام فلسفی توماس اکویناس را قبول دارند و تقریباً شبیه

۱۲۲. برای مطالعه بیشتر درباره او نامونو رجوع کنید به مقدمه و مؤخره کتاب سرشت سوگناک زندگی که توسط مترجم نگاشته شده است.

۱۲۳. Thomist.

مشائیان ما هستند در دفاع از کتاب مقدس حرفهایی دارند و کسان دیگری هم داریم که به آنها نئوتمیست[۱۲۴] گفته می شود، مانند ژاک مارتین، اتین ژیلسون و مینار فرانسوی که نظام فلسفی توماس را در ارکان قبول دارند، اما در فروع تغییراتی ایجاد کرده اند و با این حال، تبیین های مدافعانه از کتاب مقدس دارند.

دسته دیگر، فلاسفه ای هستند که اگزیستانسیالیست نامیده می شوند و طبعاً وقتی در مقام دفاع از کتاب مقدس هستند، اگزیستانسیالیست های الهی هستند نه الحادی. گروه های دیگری وجود دارد مانند «افلاطونیان کمبریج»،[۱۲۵] «ایده آلیستها» و علی الخصوص دسته ای از آنها که معروف به ایده آلیست های مطلق[۱۲۶] هستند، مانند برادلی; رویس مک تاگارد، و فنومنولوژیست ها ـ در قرن بیستم طرفداران هوسرل و بردتانو) که در میان خود متکلم مسیحی دارند. در میان همه این اقشار این متکلمان مسیحی هستند که هر کدام می خواهند با نظام فلسفی خود گزاره های کتاب مقدس را تفسیر و تبیین کنند. اما دو مکتب از این مکاتب، امروزه، در قرن بیستم ظاهراً در تبیین دین مسیح موفق تر از بقیه اند; یکی از این دو گروه اگزیستانسیالیست ها هستند و دیگری نئوتمیست ها. نئوتمیست ها بیشتر در میان متکلمان کاتولیک مذهب مسیحی پیدا می شوند و اگزیستانسیالیست ها بیشتر از متکلمان پروتستان مسیحی هستند. البته هر دو استثنا دارد; یعنی اگزیستانسیالیستهای کاتولیک مذهب هم مثل گابریل مارسل وجود دارد ولی علی القاعده بیشتر متکلمان اگزیستانسیالیست پروتستان مذهب و بیشتر متکلمان نئوتمیست کاتولیک مذهب هستند. در این بحث، چند متکلم مدافع مسیحیت را که گرایش اگزیستانسیالیستی داشته اند، بررسی می کنیم.

در میان متکلمان اگزیستانسیالیست پروتستان سه متکلم در این قرن اهمیت بیشتری دارند: ۱. پاول تیلیش;[۱۲۷] ۲. رودولف بولتمان;[۱۲۸] ۳. کارل بارث.[۱۲۹] در میان اینها تقریبا کسی نمی تواند داوری کند که کدام اهمیت بیشتری دارند و در این مورد اختلاف نظر هست; بعضی گفته اند بزرگترین متکلم مسیحی این قرن «بولتمان» است، بعضی، «تیلیش» را عظیم القدرتر می بینند و بعضی دیگر «بارث» را از هر دوی آنها مهمتر می دانند. جالب این است که این سه متکلم، هر سه آلمانی الاصل هستند و در جریان جنگ جهانی دوم به آمریکا گریختند و تبعه آمریکا شدند.[۱۳۰]

۱۲۴. Neo - thomist.

۱۲۵. Cambridge - Plotani. (اواخر قرن نوزدهم و اوایل قرن بیستم).

۱۲۶. Obsulate Idealism.

۱۲۷. Paul Tillich(۱۹۵۶ _ ۱۸۸۶)

۱۲۸. Rodolf Bultmann.

۱۲۹. Karl Barth.

۱۳۰ برای مطالعه بیشتر درباره این سه متکلم ر. ک به: هولدر، ویلیام; راهنمای الهیات پروتستان، ترجمه تاتئوس میکائیلیان.

پـــاول تیلیـــش

انواع فرمانروایی از دید تیلیش

پاول تیلیش

پاول تیلیش آثار فراوان دارد، اما عموماً معتقدند که سه اثر او از شاهکارهای اوست: ۱. الهیات سامان مند[۱۳۱] که در دو جلد چاپ شده و خیلی هم مفصل است; ۲. شجاعت بودن;[۱۳۲]۳. کتاب پویایی ایمان.[۱۳۳]

از میان بحثهای او به مقصود او از خدا و دو معنای خدا و وظیفه متکلم در اینجا اشاره ای می کنیم. اولین نکته ای که تیلیش در آثارش به آن توجه ویژه ای دارد، این است که باید بین god و God فرق بسیار قائل شد. به زبان فارسی و برای روشن شدن مطلب; god را به معبود و God را به خدا ترجمه می کنیم.

او معتقد است معبود یک چیز است و خدا یک چیز دیگر و گاهی به صورت نادر، این دو مفهوم بر هم انطباق مصداقی پیدا می کنند. معبود یعنی «متعلق دلبستگی فرجامین»[۱۳٤]. دلبستگی فرجامین، تعبیری اصطلاحی است که خود تیلیش دارد و معنای آن این است که ما در زندگی خیلی چیزها را دوست داریم; ولی اگر دقت کنیم به بعضی چیزها برای رسیدن به چیز دیگری علاقه داریم و می خواهیم آن را برای رسیدن به هدف دیگری وسیله کنیم. آن هدفها باز هم در نظر ما، وسیله ای هستند برای رسیدن به اهداف دیگری و اگر ما این سلسله را به انتها ببریم، در رأس این سلسله به یک چیز می رسیم و به آن تعلق ذاتی

۱۳۱. , London: Nisbet, 1957.*Systematic Theology*

۱۳۲.*The Courage To be* (این کتاب توسط اقای مرادفرهادپور به فارسی ترجمه شده است).

۱۳۳.*Dynamics of faith* (این کتاب توسط آقای حسین نوروزی به فارسی ترجمه شده است).

۱۳۴. Ultimate Concern.

داریم; یعنی آن چیز را دیگر برای رسیدن به چیز دیگر نمی خواهیم یا آن چیز غایت متوسط نیست بلکه غایت قصوی است. پس اولین مطلب این است که در زندگی هر کسی فقط یک غایت قصوی وجود دارد; که آن هم چیزی است که انسان همه چیز را برای او می خواهد. ایشان می گوید این چیزی که غایت قصوی است و به تعبیری محبوب لذاته است (نه محبوب لغیره) و ما آن را به عنوان هدف می خواهیم نه وسیله; این god است. سپس می گوید: به لحاظ نظری نمی شود فهمید که god (معبود) هر کسی چیست; یعنی به صورت نظری هر انسانی نمی تواند با خودش حساب کند و به god برسد بلکه در مقام عمل و زندگی معلوم می شود که god هر کسی چیست. این مطلب نشان دهنده تمایل اگزیستانسیالیستی اوست. شبیه آن داستانی که می گویند کشتی در حال مسافرت در دریا اشکالی پیدا کرد و ناخدا گفت برای سبک شدن کشتی، مقداری از وسایل اضافه را به دریا بریزید. مسافران مقداری از این وسایل کم ارزش خود را به دریا ریختند. اما کشتی باز هم سبک نشد. دوباره ناخدا همان دستور را داد و دوباره مسافران مقداری از اشیاء خود را که نسبت به بقیه ارزش کمتری برایشان داشت به دریا ریختند. این وضع ادامه پیدا کرد، تا آنجا که ناخدا گفت آخرین اشیاء باقیمانده را هم به دریا بریزند. در این هنگام دانشمندی که در کشتی بود ارزشمندترین چیز خود یعنی کتابهایش را هم به دریا ریخت. اگر چنین حالتی پیش آمد کرد و چیزی وجود داشت که موقع تعارض، شما همه را به خاطر آن فراموش کردید و حاضر شدید از دست بدهید; آن چیز godمعبود شماست اما این را در مقام عمل می توان فهمید.

انسان به روال معمول زندگی نمی فهمد که چه چیزی برای او ارزش بیشتری دارد. مثلا شما کتابخانه پنجهزار جلدی داشته باشید و قرار باشد که شما را به جایی تبعید کنند و مجبور باشید از این پنجهزار کتاب ۲۰۰ جلد را انتخاب کنید و با خود ببرید. در اینجا سعی می کنید کتابهایی را به عنوان ۲۰۰ جلد بردارید که برای شما ارزش بسیار زیادی داشته باشند. ولی موقع عازم شدن باز هم بگویند از این ۲۰۰ کتاب فقط بیست جلد را می توانی بیاوری. باز هم شما ارزشمندترین آنها را بر می دارید، باز اگر موقع پیاده شدن بگویند از این بیست کتاب فقط پنج کتاب را می توانی به داخل تبعیدگاه ببری. باز هم گزینش می کنی و اگر این پنج کتاب به یک کتاب تقلیل یافت، آن آخرین کتاب، متعلق دلبستگی فرجامین شما بوده است.

نکته مهم این جاست که تیلیش معتقد است این god معبود در بسیاری انسانها ثروت است; البته ممکن است قدرت و ریاست و علم و شهرت و محبوبیت هم معبود قرار گیرند ولی افراد نادری هم در دنیا هستند که معبود آنها GOD است.

خود تیلیش می گوید: GOD یکی از موجودات جهان نیست; بلکه نفس الوجود است; خدا یعنی نفس الوجود، نه احدٌ من الموجودات. به اعتقاد او خدای ادیان و مذاهب، یکی از موجودات نیست بلکه عین الوجود و نفس الوجود است. در واقع، مانند ادعای بسیاری از فلاسفه اسلامی و تقریباً همه عرفای

اسلامی که قائلند خداوند هرچند خالق سوای خودش هم باشد یکی از موجودات نیست; خداوند عین الوجود و نفس هستی است. و برای اینکه این تفکیک هم صورت بگیرد، تیلیش می گوید: خدا(abeing) نیست; خدا Being است. در واقع، توده های مردم گمان می کنند خدا abeing[۱۳۵] است (یک موجود است) از این نظر، او می گوید یکی از مظاهر شرک این است که خدا را یکی از موجودات بدانیم; چون اگر خدا یکی از موجودات شد، در جهاتی با موجودات مشارکت و مشابهت پیدا می کند و این شباهت پیداکردن به هر ترتیبی که باشد، شرک است. خدا وقتی شریک ندارد که نفس الوجود باشد; چون شریک او یا وجود دارد یا ندارد; اگر وجود دارد که مشمول و مندرج تحت همین خداست و اگر وجود هم ندارد که عدم است. او در کتاب الهیات سامان مند بحث بسیار جالبی درباره شرک دارد.

انواع فرمانروایی از دید تیلیش

تیلیش به سه نوع فرمانروایی قائل است و گفته اند که در این تفکیک متأثر از کی یرکگور است.

۱. خود فرمانروایی;[۱۳۶] ۲. دیگر فرمانروایی;[۱۳۷] ۳. خدا فرمانروایی.[۱۳۸] سه نوع فرمانروایی و به تبع آنها سه نوع فرمانبرداری متصور است. «دیگر فرمانروایی» یعنی اینکه ما انسانها تابع موجودی خارج از خودمان باشیم. در این صورت، ما دستخوش حالتی هستیم که فرد دیگری غیر از خودما، بر ما «فرمانروایی» می کند. حالت خودفرمانروایی یعنی ما تابع خودمان باشیم و در واقع تابع و متبوع یکی باشند; یعنی هر چه را که خودم می یابم به مقتضای آن عمل کنم; هر چه را خودم خوب می یابم عمل کنم و هر چه را خودم بد می یابم به آن عمل نکنم. حسن و قبیح را خودم تشخیص دهم. قسم سوم «خدا فرمانروایی» است; این قسم نه «دیگر فرمانروایی» است و نه خود فرمانروایی; یعنی من تابع آنچه که خداوند می فرماید باشم.اما از آنجا که خدا نفس الوجود است، من اگر تابع او باشم، در عین حال هماهنگ با خودم هم عمل کرده ام. به گفته او «دیگر فرمانروایی» دو شق دارد: یکی دیگر «فرمانروایی دنیوی»[۱۳۹] و دیگری «دیگر فرمانروایی دینی و مذهبی»[۱۴۰]دیگر فرمانروایی دنیوی یا سکولار فرمانروایی هایی است که ما نسبت به نظامهای سیاسی حاکم بر جوامع خود داریم. اگر مردم آلمان تابع هیتلر و مردم ایتالیا تابع موسولینی باشند، در واقع کسی

۱۳۵. در زبان انگلیسی ing می تواند نقش مصدری داشته باشد وهم می تواند نقش اسم فاعلی. در کلمه abeing،ingنقش اسم فاعل دارد ولی درBeing, ing نقش مصدری دارد.

۱۳۶. autonomy.

۱۳۷. heteronomy.

۱۳۸. theonomy.

۱۳۹. secular.

۱۴۰. religous

فرمان می دهد و دیگری انجام می دهد. مردم مجری اوامر و نواهی ای هستند که آمرو ناهی آنها رئیس حکومت سیاسی است. البته این نظام فقط کاربرد سیاسی ندارد; اگر مثلا کسی در کارخانه هم تابع سرکارگر باشد، در واقع، دیگر فرمانروایی دنیویی دارد. هر گونه اطاعتی که در سلسله مراتب و مدارج اجتماعی صورت می گیرد، از مقوله دیگر «فرمانروایی دنیوی» است; طبعاً از رأس تا انتهای جامعه این «دیگر فرمانروایی» وجود دارد; منتهی هر کس نسبت به کسی فرمانروا است و نسبت به دیگری فرمانبردار. اما «دیگر فرمانروایی دینی و مذهبی» این است که فرد تابع خدا باشد; اما به این دلیل تابع خدا باشد که در «دیگر فرمانروایی دنیوی» تابع است. در «دیگر فرمانروایی دنیوی» دو دلیل برای تابعیت هست یکی عجز و دیگری خوف; اگر در دین و مذهب هم به دلیل عجز و خوف از خدا از اوامر و نواهی او تبعیت کردیم یعنی به این دلیل که خدا چنان موجود قدرتمندی است که می تواند هر چه را مطیع او نیست گوشمالی بدهد باز هم «دیگر فرمانروا» هستیم. یعنی در خدا قدرتی می بیند که در خودش نمی بیند و بهواسطه این عجز، خوف از خدا هم پدید می آید، خوف از تبعات عصیان.

اگر در دین و مذهب کسی به این صورت از خداوند اطاعت بکند، مثل اطاعت او در دیگر فرمانروائیهای دنیوی است; در «دیگر فرمانروائیهای دنیوی» هم رعیت به خاطر عجز و خوف از راعی اطاعت و تبعیت می کند. تیلیش می گوید، اطاعت اکثر متدّینان از خدا به این صورت است; از خدا می ترسند و به این خاطر او را می پرستند. در واقع، به این معناست که خدای واقعیِ انسان، قدرت است. از خداوند به خاطر قدرتش اطاعت می کند، در واقع، حق را به جانب قدرت می داند; چون اگر قدرت نداشت از او اطاعت نمی کرد. تمام حیله های شرعی از اینجا ناشی می شود; یعنی انسان عصیان می کند و برای آنکه مأخوذ به تبعات عصیان نباشد چاره را در حیله های شرعی می بیند.

«خودفرمانروایی» همین عصیانی است که انسان در برابر دیگران می کند. اگر انسان به مرحله ای رسید که گفت چرا من از دیگران تبعیت می کنم و تابع خودم نیستم و در برابر «دیگر فرمانروایی» عصیان کرد، «خودفرمانروا» می شود; در واقع، به آن چیزی که خودش تشخیص می دهد عمل می کند.

در مورد «خدا فرمانروایی» باید گفت که این خدافرمانروایی، صرف تعلّق به یک دین و مذهب نیست، اکثر تعلق به خدای ادیان و مذاهب، از مقوله دیگر «فرمانروایی دینی و مذهبی» است. «خدافرمانروایی» یعنی اینکه آنچه خدا می گوید ندای درونی خود من هم هست. من وقتی از خدا اطاعت می کنم، از یک موجود بیرون از خود اطاعت نمی کنم و در واقع، از درون خودم اطاعت می کنم. خدافرمانروایی را نه می توان «دیگر فرمانروایی» دانست و نه «خودفرمانروایی»; چون مثل اینکه خدا هم خود من است و هم غیر از خود من، و چون چنین است می توان از آن به خدا فرمانروایی تعبیر کرد.

تیلیش می گوید اطاعت عرفا از خدا، معمولا چنین است. عارف راست می گوید ولی نه به این خاطر که خدا گفته است; بلکه چون حسن راستگویی مورد امر خدا را در درون خود هم می یابد.

کسی که به خاطر ترس از آمر و ناهی که آن هم زاییده عجز اوست، از خدا تبعیت می کند، این احساس را ندارد که این اوامر و نواهی مقتضای ندای درون خودش هم هستند; چون شناخت او از خودش، شناخت کاملی نیست. انسانی که دستخوش دیگر فرمانروایی دینی و مذهبی است، شناخت کاملی از خود ندارد. اگر شناخت کاملی داشته باشد، زمانی که امر خدا را به راستگویی می دید، متوجه می شد که ندای درون خودش هم همین را امر می کند. توده های مردم شناخت کاملی از خود ندارند و از این رو گاهی ندای وجدانشان یک چیز است و ندای خدا چیز دیگر; و چون چنین شد به خاطر ترس از خدا، از او اطاعت می کنند. اما عرفا به مرحله سوم می رسند و وقتی اوامر و نواهی واقعی خدا را دیدند، می بینند که این گفته درونشان هم هست و بنابراین هم از خودشان و هم از بیرون خودشان اطاعت می کنند و این مرحله «خدافرمانروایی» است.

تیلیش معتقد است که این سه مرحله در افراد انسانی محقق است; بعضی افراد انسانی «دیگر فرمانروا» هستند; بعضی «خودفرمانروا» و بعضی «خدا فرمانروا». پس این تقسیم بندی اولا و بالذات تقسیم بندی افراد است; ولی در عین حال تیلیش معتقد است در هر دوره ای یکی از این سه حالت غلبه دارد و بنابراین دوره های تاریخی را هم برحسب این سه حالت می توان طبقه بندی کرد. سپس می گوید: در جهان مسیحیت، از صدر مسیحیت تا اواسط قرون وسطی عموم مردم و غالب آنها، «خدا فرمانروا» بودند. از اواخر قرون وسطی و رنسانس تا اوایل این قرن، مردم در برابر خدا عصیان کردند و «خودفرمانروا» شدند و به عقل و آزادی خویش اتکا کردند. از اوایل این قرن به این طرف، انسانها فهمیدند که خودفرمانروایی آنها را تخریب کرده است و یک نوع رجعتی به «خدافرمانروایی» در حال پدید آمدن است; امروزه، مردم از آزادی فرار می کنند; از عقل مداری فرار می کنند; و به «خدافرمانروایی» گرایش پیدا می کنند. جا برای ایمان در حال باز شدن است.

معروف است که این نظر را تیلیش از کی یرکگور گرفته است. پشتوانه این تقسیم بندی ظاهراً سه مرحله کی یرکگور است. به نظر می آید «دیگر فرمانروایی»، مرحله لذت جویی، «خودفرمانروایی» مرحله اخلاقی و مرحله «خدافرمانروایی»، مرحله دینی و مذهبی باشد. در مرحله لذت جویی کسی یا چیزی غیر از خود انسان مثل ثروت، قدرت و ریاست زمام او را در دست گرفته و او را به هر سو می کشاند. در این مرحله نگاه فرد انسانی منعطف به بیرون است و دائماً دنبال چیزهای بیرون از خود است. در مرحله اخلاقی، توجه شخص به درون خود منعطف می شود و می گوید: من باید کاری کنم که قواعد اخلاقی موضوعه خودم را اجرا کنم. او کاری ندارد که راستگویی قدرت به همراه دارد یا ندارد، او را از ثروتی

محروم می کند یا دارای ثروت می کند; او فقط چون در درون خود یافته است که راستگویی امر حسنی است، می خواهد راست بگوید و در این مرحله همه عطف توجه به درون است. اما در مرحله دینی و مذهبی کی یرکگور، عطف توجه به خدا بود و آن هم به این صورت که شخص عاشق خداست و عاشق وقتی فرمانبردار معشوق می شود، از این لحاظ که عاشق بیرون معشوق است، از بیرون تبعیت می کند و از این لحاظ که کسی در درون خودش به او می گوید تبعیت کن، از درون خود تبعیت می کند. پس مرحله دینی و مذهبی مرحله ای است که نمی توان آن را یکسویه کرد و مثل اینکه درونی و بیرونی با هم شده است. اگر دقت کنید، می بینید که این تقسیم بندی کاملا مطابق نظر تیلیش است.

تیلیش آثار روانشناختی این سه بخش را نشان می دهد که این آثار روانشناختی هم بسیار شبیه آثار روانشناختی سه مرحله کی یرکگور است; منتهی کی یرکگور تقسیم را یکسره فردی می دانست، ولی تیلیش علاوه بر این که فردی می داند، قائل است در هر زمانی یکی از این سه روحیه بر جامعه غالب است. این مطالب مختصری از نظرات تیلیش بود که بسیار گسترده است و او از علوم تاریخ، باستان شناسی، روانشناسی، روانشناسی اجتماعی در دفاع خویش از کلام مسیحیّت استفاده کاملی کرده است; به همین خاطر به او استاد اساتید کلام گفته می شود.

کـارل بـارث

دین از دیدگاه کارل بارث

کارل بارث

متفکر سوئیسی متولد ۱۸۸٦ است. حجم آثار او هم بسیار زیاد است و به گفته یکی از شارحان در این مقوله فقط با توماس آکویناس قابل قیاس است. کتابی به نام جزمیّات کلیسا[۱٤۱] دارد که با حروف ریز حدود هشت هزار صفحه است. کمتر کسی است که آثار او را به طور کامل مطالعه کرده باشد.

بارث اعتقاد دارد که خدا مطلقاً از راه عقل قابل شناخت نیست و خدا را فقط از طریق ارائه خود او می توانیم بشناسیم; یعنی او خودش را بر ما منکشف کند و از این جهت یکی از مخالفان سرسخت توماس اکویناس است. توماس اکویناس متکلم و فیلسوف مسیحی، معتقد بود که ما اگر وحی هم نمی بود و الهامی هم در کار نبود، با استفاده از تعقل خودمان می توانستیم بفهمیم خدا چه اوصافی را داراست و چه اوصافی را ندارد. او برای فهم این مطلب از راه تمثیل استفاده می کرد. او به چهار تمثیل معتقد بود تمثیل بالارونده، تمثیل فروآینده، تمثیل از راه اسناد و تمثیل از راه نسبیت و با این چهار قسم معتقد بود می توانیم خدا را بشناسیم.

از این نظر خداشناسی عقلی توماس و متابعین او را «خداشناسی طبیعی»[۱٤۲]می گویند. یعنی اگر بشر با طبیعت خود هم وانهاده شود می تواند به صفات خدا پی ببرد. نظر قدمای ما هم همین است. آنها هم می گفتند ما به عقل خویش می توانیم تشخیص دهیم که کدامیک از صفات دلالت بر امر وجودی و کدام

. *Church Dogmatics*۱۴۱ .

۱۴۲. natural theology.

دلالت بر امر عدمی می کند. عقل می تواند نشان دهد که کدام صفت نشانه کمال است و کدام نشانه نقص. براساس این تقسیم، قدما می گفتند: تمام صفاتی را که عدمی اند و دلالت بر نقص می کنند از خدا سلب می کنیم و تمام صفاتی را که نشانه کمالند و وجودی اند به خدا نسبت می دهیم; منتهی همه صفات را با سه وصف; اطلاق، عدم تناهی و کمال به خدا نسبت می دهیم و می گوییم مثلا قدرت مطلقه، یا قدرت غیرمتناهیه; یا قدرت کامل. این سه وصف با نظر دقّی سه وصف اند که می توانند بر یک مصداق قابل انطباق باشند. پس اگر وحی هم نبود این کار شدنی بود و خداشناسی مقدم بر وحی است.

کارل بارث از مخالفان سرسخت خداشناسی عقلی است و به یک شکل خداشناسی از راه [۱۴۳] Revelationمعتقد است که به تعبیر ادیان راه وحی و الهام است. اگر خداشناسی بخواهد از این راه صورت بگیرد، از دید مسیحیت یعنی «انکشاف ذات الهی در قالب حضرت عیسی» و چون بارث مسیحی است می گوید: اگر خدا در حضرت عیسی متجسّد نشده بود ما اصلا نمی توانستیم اوصاف وجودی و عدمی خدا را بفهمیم. اگر من می گویم: خدا مهربان است، به این خاطر است که عیسی زندگی مهربانانه ای داشته است. اگر می گویم: خدا قادر مطلق است، به این خاطر است که عیسی هر قدرتی را دارا بود. ما در واقع از طریق بررسی عیسی می فهمیم خدا دارای چه اوصافی هست. گرچه کلمه Revelation به معنای آشکار شدن است، اما این آشکار شدن گاهی آشکار شدن ذات الهی است و گاهی آشکار شدن پیام الهی. راه آشکار شدن ذات الهی در مسیحیت و هندوئیزم است و راه آشکار شدن پیام و الهام الهی در اسلام و یهودیت است. اما یهودی و مسیحی اگر وحی و الهام الهی از طریق پیامبرانشان نبود، نمی توانستند بگویند خدا چه صفتی دارد و چه صفتی ندارد. در اینجا عقل هیچکاره است;[۱۴۴] اگر حضرت عیسی در زندگی خود از کسی انتقام گرفته است، ما می فهمیم که خدا منتقم است و اگر در کل زندگی سی و چند ساله، از هیچکس انتقامی نگرفته باشد، ما حق نداریم بگوییم خدا منتقم است; چون خدا همان عیسی است.

آشکار شدن ذات الهی یا پیام او، هیچکدام تجربه عرفانی خدا نیست و با علم حضوری نسبت به خدا متفاوت است.

دین از دیدگاه کارل بارث

نکته دیگری که مورد تأکید اوست این است که دین مثل داروست; یعنی دین درمان هر دردی نیست، همانطور که هیچ دارویی، داروی همه دردها نیست. داروی A داروی درد a است و داروی B داروی درد b. بنابراین، نباید ما جواب هر مشکلی را از دین بخواهیم. فقط و فقط بعضی مشکلات هست که

۱۴۳. در لغت به معنی آشکار شدن است.

۱۴۴. این موضع کارل بارث شبیه موضع اشاعره در مسأله حسن و قبح است.

پاسخ شان را باید از دین پرسید; ما از دین هیئت، نجوم، فیزیک، شیمی و از این قبیل را هرگز نخواهیم آموخت; دین دارو هست، ولی داروی درد خاصی است.

مطلب مهم دیگر این است که برای کاربرد خوب این دارو باید درد بیمار را دانست. ما تا ندانیم او چه بیماری ای دارد، نمی توانیم بگوییم داروی او کدام است. بنابراین باید فهمید که عارضه های مختلف در بیمار مستلزم آن است که در دین نیز، یک نسخه واحد پیچیده نشده است. همان طور که طبیب هیچگاه نمی گوید من نسخه ای نوشتم که به همه می دهم، دین هم یک نسخه برای همه زمانها و مکانها ننوشته است. هر زمان و مکانی باید از نو به او رجوع کرد. به نظر بارث، ما نباید متن مقدس را نسخه ای بدانیم که این نسخه، نسخه همگانی و همه زمانی است; چون مردم هر زمانه ای باید درد خود را بر این کتاب مقدس عرضه کنند و کتاب مقدس با توجه به محتوای خود، درمان درد آنها را بیان کند. نظیر آنچه ما در فقه می گوییم که فقیه باید فقیه زنده باشد و از فقیه مرده نمی شود تقلید کرد، ایشان می گوید متکلم هم باید متکلم زنده باشد. آرای کلامی زمانهای سابق اصلا به درد امروز ما نمی خورد. از این رو شعار معروفی را از او نقل می کنند که می گفت: «هر متکلمی باید در یک دست خود کتاب مقدس و در دست دیگر روزنامه داشته باشد.» یعنی هیچ فاصله ای بین او و زمان خودش نباشد.

سپس می گوید: فرق ما متکلمان مسیحی با سیاستمداران در این است که آنها کتاب مقدس را زمین گذاشته اند و فقط به روزنامه چسبیده اند و متکلمان کتاب مقدس را در آغوش گرفته و روزنامه را زمین گذاشته اند و این مطلب باعث شده است که مردم نوعی تفکیک بین دنیا و دین ببینند. متکلم موفق، متکلمی است که در یک دست کتاب مقدس و در دست دیگر روزنامه داشته باشد. این سخن را بعد از بارث، تیلیش هم تکرار می کرد.

این نکته بارث به این معناست که شما نمی توانید فقط یک نظام کلامی از دل کتاب مقدس استخراج کنید; بلکه در هر زمانی باید مشکلات بشر در آن عصر را بر کتاب مقدس عرضه کرد و با راه حل های خاص کتاب مقدس، یک نظام کلامی کارآمدی ساخت که مشکلات را حل کند. پس دین، واحد است اما نظامهای کلامی متعددند. نظامهای کلامی پاسخهای دین به پرسشها هستند، و وقتی فرهنگها عوض شوند، نظامهای کلامی هم عوض می شوند; ولی دین عوض نمی شود. بارث می گوید کسانی گمان کرده اند که اگر ما به فرهنگ زمانه بهای زیادی بدهیم، باعث می شود که دین از قداست خود بیفتد و در هر زمانی مقتضیات فرهنگ را به زیان دین بگذاریم. از این چیزی بیرون بکشیم که فرهنگ زمانه می خواهد و این به معنای تسلیم شدن به فرهنگ زمانه است و تسلیم یعنی دین ملعبه و آلت دست فرهنگ زمانهای مختلف شود.

ایشان می گوید کسانی این ادعا را کرده اند و از این نظر توجه کمی به فرهنگهای موجود در جهان می کنند و فقط یکسره به دین رجوع می کنند. این طرز تلقی باعث شده است که دو گرایش کاملا مخالف هم پدید آید; کسانی برای اینکه قداست دین حفظ شود، به فرهنگ بی توجه شده اند و به دینی دست یافته اند که فقط برای موزه ها خوب و مفید است و مسائل و مشکلات مردم را حل نمی کند. به تعبیر او، مثل کسی که یک تابلو نقاشی از نقاش مشهوری دارد که قیمت آن میلیونها دلار است; اما این فرد خودش گرسنه است و چون حاضر نیست این نقاشی را مورد استفاده قرار دهد، نقاشی گرانبها به کار او نمی آید.

در طرز تلقی اول، دین چیز بسیار گرانبها و گران قیمتی است که باید حفظ شود ولی در عین حال انسان در کنار آن، از گرسنگی معنوی در حال مرگ است. طرز تفکر دوم که درست برخلاف اولی است. می گوید: چون ما مسائل و مشکلات را باید حل کنیم، پس دین را کنار بگذاریم و مشکلات را با استمداد از عقل و دریافتهای عقلی و علمی خودمان حل کنیم. هر دو طرز تلقی در مطلبی که می گفتیم مشترک اند و به نظر هر دو، دین اگر بخواهد قداست خود را از دست ندهد، باید از فرهنگ زمانه جدا شود; ولی هر دو هم در این اشتباه مشترک اند که گمان کرده اند فرهنگ زمانه می گوید «دین چه بگوید». بارث می گوید این سخن اشتباه است، فرهنگ به ما می گوید: دین چگونه بگوید، ما وقتی به فرهنگ رجوع می کنیم، حرفهای فرهنگ پسند را به دهان دین نمی گذاریم و بگوییم امروز فرهنگ، فرهنگ آزادی و تعقل است; پس دین هم باید طوری تصویر و تفسیر شود که دم از آزادی و تعقل بزند. این درست نیست. سخن دین ربطی به فرهنگ ندارد و رجوع ما به فرهنگ به این خاطر است که بفهمیم آن سخن دین را، در این فرهنگ، چگونه ادا کنیم. همان سخن را در فرهنگ دیگر به گونه ای دیگر می زنند; مفاد سخن عوض نمی شود، بلکه طرز ارائه آن عوض می شود. این سخن که وقتی فرهنگها عوض می شوند، به اسم فرهنگ، سخن دیگری در دهان دین گذارده می شود و گویا دین عروسک خیمه شب بازی است و فرهنگ در حال رقصاندن آن است; سخن درستی نیست. فرهنگ این حسن را دارد که وقتی به آن رجوع شود، نحوه بیان سخن واحد دین را که برای همه زمانهاست به ما می آموزد.

فرهنگ سبب می شود که دین با یک مریض این گونه سخن بگوید، با بیمار بعدی گونه دیگر و بیمار سوم گونه دیگر و با هر مریض بهترین گونه را برای مواجهه با او برمی گزینند. بیماران خودشان به پزشک القا نمی کنند که چه بگوید، بلکه پزشک است که در مواجهه با مریض می گوید اگر من با این بیمار این گونه صحبت کنم بهتر است. دین همواره باید به زمانه رجوع کند اما فقط برای اینکه بفهمد چگونه باید سخن خود را بگوید; نه اینکه چه سخنی بگوید. دین یک حرف بیشتر نمی زند ولی مردم متفاوت اند.

این سخنان بارث خیلی بهتر ومصرّحتر در بیانات تیلیش آمده بود و به نظر می آید که تیلیش این موارد را از بارث گرفته باشد و تصریح بیشتری داده باشد، برای فهم بهتر این سخنان مثالی از مسائل کلامی دین خودمان مطرح می کنم.

قدما به خاطر فرهنگ زمانه خود، شبهه ای به اسم آکل و مأکول داشتند و آن را از دین سؤال می کردند و جواب می گرفتند و خیلی هم برای آنها مهم بود. اما، امروزه، دیگر در کتب فقهی و کلامی اصلا آن شبهه و جوابش موجود نیست، چون مخصوص به زمانی خاص بوده است. در دوره ای قدما به دین رجوع می کردند تا بفهمند چگونه سعادت اخروی نصیبشان می شود و جواب هم می گرفتند. در قرون روشنفکری، به دین رجوع می شد تا یک نظام معیشتی مطلوبِ این جهانی به ما عرضه کند. اما امروزه، به خاطر هیچ کدام از دو مورد فوق به دین رجوع نمی شود، بلکه رجوع به دین، به خاطر حصول یک آرامش روانی است. این چند تلقّی را می توان از دین داشت. هنوز هم پدربزرگها و مادر بزرگهای ما به این خاطر به دین رجوع می کنند که تأمین آخرت کنند; می خواهند به بهشت بروند; یعنی، تمام اعتقادشان این است که ما باید کاری کنیم که در آن جهان مشکل پیدا نکنیم. طرز تلقی دیگری هم دقیقاً وجود دارد; کسانی می گویند به دین رجوع کنید و ببینید مشکلات اقتصادی، سیاسی، اجتماعی و حقوقی را چگونه پاسخ می گوید، یعنی از دین انتظار دارند که دنیای خوبی برایشان فراهم آورد. این گروه ممکن است دغدغه آخرت هم نداشته باشند; چون اوضاع اجتماعی را نابسامان می بینند دنبال نظامی می گردند که بتواند این نابسامانی را برطرف کند. ممکن است گروه سوم هم بگویند اصلا بهشت و جهنمی را قبول نداریم و نیز قبول نداریم که دین می تواند مشکلات این جهانی را حل کند، فقط به دین رجوع می کنیم که آرامش درونی پیدا کنیم.

جوابهای قران و روایات به سؤالات هر کدام از این سه گروه یک نظام کلامی خاصی را ایجاد می کند. انتظارات متفاوت از دین، نظامهای کلامی[۱۴۵] متفاوت را ایجاد می کند و نظام کلامی خود ما بیشتر مبتنی بر دیدگاه اول ـ آخرت گرا ـ است. دیدگاه اول همواره در جامعه ما بوده که آخرت گرایی و غایت دانستن خیر اخروی منظور بوده است. دیدگاه دوم تقریباً از زمان سید جمال الدین اسدآبادی تا رشیدرضا و شیخ محمد عبده تا برسیم به حضرت امام خمینی پیدا شد و دغدغه دنیای خوب هم به انتظار از دین اضافه شد.

۱۴۵. امروزه، گرایش به کلام از جنبه موضوعات هم با قدیم متفاوت است. در گذشته، فقط گزاره های «خدا هست و نیست» قرآن را کلام می دانستیم و متکلم مأمور دفاع از آن می شد; اما امروزه، متکلم یعنی کسی که از «هست و نیست»های دین و «باید و نباید»های ناظر به درون و ناظر به بیرون دین دفاع می کند و به این معنای وسیع «مباحث کلامی» اطلاق می شود.

دیدگاه سوم (لااقل) نسل جوان دهه شصت به بعد را بیشتر در کار کشیده است. نسل جوان دهه ٤٥ یا ٥٠ که پای سخنرانی آقای طالقانی و مرحوم شریعتی می رفتند، بیشتر دغدغه دوم را داشتند. اما از ابتدای دهه شصت به این طرف نسل آشنا با غرب ما، بیشتر دغدغه سوم را دارند. البته دغدغه سوم نافی اول و دوم نیست بلکه تأکید بیشتر بر دید سوم را می رساند. این دیدگاه معتقد است ما دلهره و وحشت و اضطراب داریم; از خودمان بدمان می آید و عذاب وجدان پیدا می کنیم، آیا دین اینها را جواب می دهد و اگر بلی چگونه؟ اگر کسی با این دید به قرآن و روایات مراجعه کرد و جواب را کشف کرد، یک نظام کلامی متفاوت پیدا می شود و تفاوت آن به لحاظ صوری، این خواهد بود که او بحث خود را از انسان شروع خواهد کرد، بر عکس کتب کلامی ما که بحث را از خدا شروع می کنند. انسان و احساس غربت; انسان و احساس جدایی و انشقاق شخصیت; انسان و پریشانی های روانی; انسان و دلهره از آینده; انسان و دلهره از مرگ; این موضوعات در دیدگاه سوم مطرح می شود و بعد با جوابهای دین به این مسائل، نظام کلامی (به این معنا) تشکیل می شود. امروزه، انتظار از دین برای جوانان و کسانی که از لحاظ سن جوان نیستند اما با فرهنگ غرب آشنایی دارند، به مسائل وجودی کشیده می شود و صبغه فردی آن هم بیشتر است.

رودولف بولتمان

رودولف بولتمان[۱۴۶]

رودولف بولتمان، متفکر آلمانی الاصل اگزیستانسیالیست است. آن گونه که خودش می گوید تحت تأثیر «بارث» با اگزیستانسیالیسم آشنا شده است. یکی از تأثرات عمده او از بارث ـ علاوه بر آشنایی نخستین با اگزیستانسیالیسم ـ این است که معتقد است هیچ فهم فلسفی، معرفتی از خدا، ذات و افعال او به ما نمی دهد، ما با هیچ قیاس و استدلالی نمی توانیم خدا، صفات و افعال او را بشناسیم بلکه فقط از این راه که خدا خودش را بر ما منکشف کند می توانیم او را بشناسیم. شناخت مقدم بر وحی، از خدا وجود ندارد. به تعبیر دعای عرفه حضرت امام حسین(ع)، اگر خدا نبود، هیچ دالّ بر او نداشتیم و خداست که باید ما را به خودش دلالت کند.[۱۴۷]

نکته دیگری که بولتمان معتقد است از بارث گرفته و او هم از کی یرکگور، بحث خطر جستن در ایمان (ریسک ایمانی) است. هر سه متفکر معتقدند گزاره هایی که مادر دین و مذهب به آنها ایمان می آوریم، به مفادشان یقین نداریم و نمی دانیم که واقعاً وقتی گفته می شود «الف ب است»، «الف ب است» یا نه؟ ولی به آن ایمان داریم وایمان غیر از یقین است. ما به عنوان یک متدین به همه گزاره های دینی و مذهبی ایمان داریم; اما به آنها یقین نداریم.

۱۴۶. Rudolf Bultmann.

۱۴۷. البته این ادّعا را نداریم که سخن بولتمان با دعای عرفه به لحاظ مفهومی، مرادف است.

بنابراین، در ایمان یک نوع خطر کردن وجود دارد; ولی از آن گریزی نیست، ایمان به نظر بولتمان، سرمایه ای است که بدون آن نمی توان زندگی کرد. این ایمان مستلزم خطر کردنی است و من (بولتمان) هم این ریسک و خطر را می کنم. ایمان دقیقاً مثل دوستی است که شما یقین ندارید اظهار دوستی او واقعی است و بنابراین، احتمال فراوانی هست که از دوستی با شما سوء استفاده کند و به شما خیانت کند. اما شما این خطر را به جان پذیرفته اید و با او دوستی می کنید; چون بدون دوستی زندگی دوامی ندارد. در ایمان هم درست چنین وضعی است. ما در واقع، دلهره هایی داریم که اگر به گزاره های دینی و مذهبی ایمان بیاوریم مرتفع می شوند و لذا ایمان می آوریم. در عین حال نمی دانیم که این گزاره ها با واقعیت هم مطابقت دارند یا نه. در ایمان، خطر کردن مثل خطر کردن در دوستی است و همانطور که از دوستی نمی شد اجتناب کرد از ایمان هم نمی شود دوری گزید.

مثال بعدی ایشان تجارت است. او می گوید سودآوری هیچ تجارتی از پیش یقینی نیست; اما همه انسانها به تجارت می پردازند; چون بدون آن روزگارشان نمی گذرد. اما در هر تجارتی احتمال خطر و ضرر هست و احتمال سودآوری و ضرر مساوی است. در ایمان هم این احتمال هست. اگر ما به گزاره های دینی و ایمانی خودمان یقین نداریم، دفاع از آنها هم باید فرق کند; اگر می توانستیم گزاره های دینی را هم مثل گزاره های ریاضی اثبات کنیم، دفاع از آنها هم باید رئالیستی می بود; اما دفاعهای ما از دین رئالیستیک است; یعنی دفاعیاتی است که گزاره های دینی را مطابق با واقع می نُمایاند. در این صورت، جای این سؤال هست که من چگونه از دین خود دفاع کنم؟ متکلمان با گرایش رئالیستی، از راه نشان دادن مطابقت با واقع گزاره های دینی از آن دفاع می کردند و نشان می دادند که گزاره های دینی و مذهبی خودشان مطابق با واقع اند، نه رقبای آنها; ولی اگر بنا شود هیچ گزاره دینی و مذهبی را نتوان مطابقت با واقعش را احراز نمود، من متکلم مسلمان چگونه و متکلم مسیحی و یهودی چگونه از دینمان دفاع کنیم.

در این حال، پاسخ این است که باید به دنبال افاده های عملی این گونه گزاره های دینی برویم. هر دینی توانست تشویش و دلهره را رفع کند، موفق است. بحث در این جا این نیست که کدام گزاره مطابق با واقع است و کدام نیست بلکه بحث در این است که کدام کاراست و کدام کارآ نیست. به این پاسخ «دفاع پراگماتیستی» از دین می گویند، نه رئالیستی. بولتمان می گوید: از این به بعد تمام دفاعها باید جنبه عملی پیدا کند; ولی این گونه دفاع از دین، یک لازمه دارد. اگر بنا باشد که دفاع یک دفاع پراگماتیستی باشد، ابتدا باید ببینیم انتظاراتی که از دین داریم، کدام است و بعد ببینیم کدام دین این نیازها و انتظارات را بهتر برآورده می کند. در این صورت، بحث نیازهای انسان و انتظار او از دین مقدم می شود. در این مناظره، یک

دفاع نظری مقدم است و آن هم بحث از نیازهای انسان است که انسان چه نیازهایی دارد، اما در بحث دفاع رئالیستی این سیر به چشم نمی خورد.

دلیل اینکه در کتب کلامی ما هیچگاه بحث نیاز انسان به دین مطرح نمی شود این است که دفاع آنها از دین، دفاع رئالیستی است و در پی آن هستند که مثلا «خدا واجب الوجود است» آیا مطابق با واقع هست یا نه؟ اما در بحث دفاع پراگماتیستی، اولا باید دید که ما به دین نیاز داریم و یا نداریم. و اگر داریم باید دید کدام دین مثلا هندو بهتر جواب می گوید یا اسلام؟ کدام دین این نیازها را تسکین می دهد، کدام دین بهتر آرامش درونی بوجود می آورد.

دیدگاه امروزی می گوید: دین اگر نتواند نیازهای این جهانی را جواب دهد، یقین داریم نیازهای آن جهان را نیز نمی تواند پاسخ گوید. مثل اینکه پزشکی نتواند سرماخوردگی مرا درمان کند و بگوید اگر سرطان داشتی می فهمیدی من چه پزشک حاذقی هستم. دینی که آرامش این جهان را نتواند بدهد و بگوید در جهان دیگر که آن را هم خودش به ما نوید داده و وجودش را اثبات کرده است ـ من فلان کار را می کنم، مثل همان پزشکی است که بگوید این سرماخوردگی را من نمی توانم درمان کنم ولی تو در آینده سرطان خواهی گرفت و من آن سرطان را درمان خواهم کرد! انسان خیلی باید ساده لوح باشد که چنین مطلبی را به واقع بپذیرد.

به نظر می رسد اگر دین توانست در دنیا به ما آرامش خاطر بدهد در آخرت هم می تواند. اما اگر ما در دنیا همواره دچار التهاب و اضطراب و دلهره و ... باشیم و بگویند البته بعد از این همه دیگر مشکل حل است و شما بهشتی خواهی شد، این خیلی ساده لوحانه است.

مرحوم مطهری سالها قبل مقاله ای داشتند که در باب آزمون پذیری مدعیات دینی بحث کرده بودند. ایشان می گویند مدعیات دینی هم آزمون پذیراند; مثلا هرکس زکوة ندهد فقیر می شود. هر که تارک الصلوة شد غمگین می شود; اینها آزمون پذیرند. بنابراین، صدق و کذب گزاره های دینی، در علم قابل امتحان است و اگر شما با فرض صدق آنها زندگی و عمل کنید، این مطلب روشن می شود. اما بعضی گزاره ها این طور نیست، نمی توان به آنها ایمان آورد. گزاره هایی را که می شود به مقتضای فرض صدقشان عمل کرد، قابل امتحان اند; اما به گزاره هایی که متعلق مقتضایشان، عمل نیست و فقط اعتقاد است، چگونه می توان ایمان آورد، ایمان در اینجا دیگر اختیاری نیست.

امروزه آزمون پذیری به قلمرو دین هم وارد شده است و نمی توان فقط به وعده های آخرتی مردم را به دین دعوت کرد بلکه اگر دین بتواند همین نیازهای لاعلاج دنیوی ما را جواب دهد به لحاظ روانشناختی، آمادگی باور به اینکه نیازهای آخرت ما را هم بتواند جواب دهد، پدید می آید. این دیدگاه

کسانی مثل بولتمان است که انسان امروز نقد را می طلبد، آخرتی آباد با دنیایی پر از درد و رنج و بدون راه حلّ دینی، به لحاظ منطقی، قابل پذیرش نیست و اگر هم باشد باور روانشناختی به وعده های آخرتی درست نمی کند.

معــنا درمانی

معنا درمانی[۱۴۸]

هسته و اساس اعتقاد این مکتب این است که همه نابسامانیهای روانی، بالمآل به این برمی گردد که شخص معنایی برای زندگی خود نمی یابد و هدفی برای زندگی در سر ندارد. بنابراین، برای درمان همه انواع بیماریهای روانی ـ یا با اندکی احتیاط بعضی که منشأ تغذیه ندارد ـ باید به شخص بیمار القای معنا و هدف کنیم. اگر شخص هدف یافت، وضع روانی او بهنجار می شود. وضع ما نسبت به معنا، مَثَل وضع آهن است به آهنربا، در فیزیک گفته می شود قطعه آهن را که ذرات آن خیلی پراکنده است یعنی شمال و جنوب موجود در ذرات آهن متمرکز و یکسویه نیست و آشفته است; می توان با یک قطعه آهنربا همه ذرات آهن را یکسویه کرد و شمال و جنوب آنها را از آشفتگی خارج نمود و منظم ساخت.

حالت معنا[۱۴۹] در زندگی، مثل این آهنرباست و وضع روانی[۱۵۰] ما حالت این ذرات آهن را دارد. وقتی در زندگیمان معنایی نیست، هر بخشی از وجود آدمی به نظر می رسد که ساز مخصوص خود را می زند. اما با ورود معنا به زندگی همه خواستها و سلوک ما به یک هدف معطوف می شود و سراپای وجودمان طالب یک چیز می شود. در واقع، تقریباً همه نابسامانیهای روانی مربوط به بی معنا بودن زندگانی ماست و درمان همه این نابسامانیها این است که معنایی به زندگی ببخشیم. از این نظر، به این روش «روان درمانی»

۱۴۸. Logotherapy.

۱۴۹. meaning.

۱۵۰. mental attitude.

یا «معنا درمانی» می گویند. پایه گذار مکتب معنا درمانی به یک لحاظ «ویکتور فرانکل»[۱۵۱]روانشناس معروف آلمانی است. او از یهودیان آلمان است و در جنگ جهانی دوم، او هم مثل سایر یهودیان آلمان به اردوگاههای کار اجباری و کوره های آدم سوزی کشیده می شود. در آن اردوگاهها همسر و پدر و مادر و خانواده اش را می سوزانند و خود او هم تا پایان جنگ در آن اردوگاهها باقی می ماند. او در این هنگام یک پزشک عمومی بوده است. ایشان می گوید: من در آن اردوگاهها متوجه مطلب عجیبی شدم و آن هم این بود که افرادی وقتی وارد اردوگاه می شدند، انسانهای بسیار سالم، تندرست، درشت اندام، با نشاط و از هر لحاظ قوی بودند و به نظر می آمد که استعداد تحمل و بقا در آن شرایط سخت در آنها خیلی قوی است. بالعکس کسانی هم بودند که آن قدر ضعیف بودند که اصلا به هیچ شکلی نمی شد باور کرد که در این اردوگاه بتوانند تاب بیاورند. ولی در بسیاری از موارد، خلاف انتظار رخ می داد; آدمهایی که خیلی ظاهر پرقوت و نشاطی داشتند، خیلی زود کارشان به افسردگی و خودکشی و سکته و در نهایت مرگ می انجامید، اما انسانهایی که اصلا ظاهر مقاومی نداشتند، طاقت می آوردند و روحیه شان را نمی باختند و فجایع و صحنه های دردناک آنجا را تحمل می کردند.

در اردوگاه از خودم سؤال کردم که چرا چنین است و شروع به تحقیق و صحبت با این افراد کردم. نتیجه تحقیقات من این بود که کسانی که ماندن در آنجا و تحمل همه آن مصائب برایشان معنایی دارد، باقی می مانند، ولی هرکدام که معنا و توجیهی برای زنده ماندن ندارند، به نظرشان می آید که با این نحوه زندگی هیچ هدفی را برآورده نمی کنند و از لحاظ روانی خودشان به مرگ خودشان کمک می کنند و از بین می روند. بعد از آزادی از زندان، ایشان براساس مشاهدات خود، تئوری لوگوتراپی را ارائه کرد و براساس آن یک کلینیک درمانی در آلمان ایجاد کرد و از دهه ۱۹۵۰ به بعد، شاخه عمده ای را در روان درمانی بر اساس این تحقیقات به نام «معنا درمانی» پایه گذاری کرد. بعضی از صاحبنظران ادعا کرده اند که از ۱۹۸۰ به بعد این مکتب (معنا درمانی) قوی ترین مکتب در روان درمانی بوده است و بیشترین روان درمانی را از طریق متدولوژیهای این مکتب به عمل می آورند. اولین کتاب فرانکل که به فارسی ترجمه شد و تقریباً اولین کتاب ایشان در این باره هم هست، کتاب انسان در جستجوی معناست.[۱۵۲] کتاب دیگر ایشان که ترجمه شده و خیلی قوی است کتاب پزشک و روح[۱۵۳] است. مجموعه ای از مقالات ایشان هم ترجمه شده است، تحت عنوان فریاد ناشنیده معنا.[۱۵۴] ویکتور فرانکل در کتاب پزشک و روح

۱۵۱. Victor Frankle.

۱۵۲. این کتاب دارای دو ترجمه است که اوّلی آنها به لحاظ دقت بهتر است; یکی ترجمه آقای اکبر معارفی و دیگری کار مشترک خانمها مهین میلانی و نهضت صالحیان.

۱۵۳. این کتاب نیز دارای دو ترجمه است خانمها نهضت صالحیان و مهین میلانی و دیگری ترجمه دکتر بهزاد بیرشک.

۱۵۴. این کتاب نیز توسط دکتر بهزاد بیرشک ترجمه شده است.

می گوید من به خاطر بعضی بارهای عاطفی که لغت اگزیستانسیالیسم دارد، خودم را روانشناس اگزیستانسیالیست نمی خوانم; یعنی از بعضی بارهای عاطفی این مکتب گریزان است ولی در اگزیستانسیالیست بودن او شکی نیست. امروزه، درباره این مکتب فقط فرانکل کتاب نمی نویسد، و تعداد زیادی از محققان در این باره کار می کنند و آثاری هم دارند. از جمله آقای «رابرت اویکن»[۱۵۵] است که یکی از بزرگترین شارحان نظریات فرانکل است و کتابهایی هم به زبان انگلیسی نوشته است. منتهی به نظر می رسد که کتابهای خود فرانکل از دیگران مؤثرتر است.

فرانکل با مثالی مقصود خود را توضیح می دهد. او می گوید اگر فردی در جنگل به فرد دیگری که مشغول هیزم شکنی است برخورد کند و از او سؤال کند چرا ساقه درختان را می شکنی؟

ــ چون می خواهم اینها را تکه تکه کنم.

ــ چرا تکه تکه کنی؟

ــ به خاطر اینکه بتوانم به خانه ببرم.

ــ برای چه به خانه ببری؟

ــ برای ریختن در بخاری.

ــ برای چه در بخاری بریزی؟

ــ برای روشن کردن و گرم شدن.

ــ ثمره این گرما چیست؟

ــ کنارش بنشینم و لذّت ببرم.

ــ برای چه لذّت ببری؟

دومی دیگر جوابی نداشت.

ویکتور فرانکل می گوید: هرکس چنین وضعی در زندگی خود داشته باشد، اگر چه ممکن است به لحاظ زیستی هفتاد سال هم عمر کند، ولی به لحاظ روانی، مرده محسوب می شود. آدمهایی به لحاظ روانی، زنده اند که واقعاً بتوانند معنایی برای زندگی خود بیابند. اگر انسانی به چند سؤال درباره معنا جواب دهد و در یکی بماند، به زودی زندگی او از هم می پاشد. البته کسی که جواب سؤال اول را نمی داند زودتر از بین می رود و کسانی که جواب سؤالهای بعدی را ـ به نسبت سؤال اوّل ـ نمی دانند دیرتر روانشان می میرد. ما باید برای زندگی هدفی بیابیم که تا آخر زندگی زیستی مان پایدار بماند; یعنی اگر عمر زیستی انسانی نود سال است، باید هدفی هم داشته باشد که تمام این نود سال را در بر بگیرد. اگر

۱۵۵. R. Oycken.

هدفی باشد که فقط تا سی سالگی به درد بخورد، شصت سال بعد، از لحاظ روانی، مرده محسوب می شود. هرکسی البته این هدف را به قسمی می یابد و اینطور نیست که بتوان یک هدف را به همه القا کرد.

مثال معروف ویکتورفرانکل درباره اهداف متفاوت این است که پیرمرد و پیرزنی با هم زندگی می کردند. پیرزن که مرد، زندگی پیرمرد بی معنا شده بود و کارش به شبه جنون کشیده بود و چاره و علاج او را هم هیچکس نمی دانست، تا اینکه او را نزد من (فرانکل) آوردند. من از او سؤالاتی کردم و معلوم شد که ایشان به زنش خیلی علاقه داشته است و بعد از مرگ زنش از شدت ناراحتی پریشان شده است. فرانکل می گوید: من به او گفتم: بالاخره، امر از دو حالت خارج نبوده است، یا تو زودتر می مردی و یا او. اگر تو زودتر مرده بودی، الان در جوار رحمت الهی خوش و خرم بودی، اما زنت بیماری روانی داشت. حالا که او زودتر مرده است، خوش و خرم است و تو بیماری روانی پیدا کرده ای. کدام بهتر است؟ پیرمرد فکر کرد و گفت این حالت فعلی بهتر است، چون او راحت است و اگر پریشانی هم هست، مرا در برگرفته است و من تحمل پریشانی او را نداشتم. با این فکر زندگی برایش معنادار شد و حالت روانی او بهبود یافت.

مکتب روان درمانی درباره عشق، امید، مرگ، ترس از مرگ، وابستگی عاطفی به انسان دیگر، به اشیاء و موجودات و ... سخنها دارد، که برای اطلاع بیشتر باید به کتابهای خود فرانکل مراجعه کنید. هرگاه تعبیر «روانشناسی اگزیستانسیالیست» مطرح می شود، منظور ویکتور فرانکل و شاگردان و تابعان اوست.

پوزیتویسم

معنا و بنیانگذار پوزیتویسم

کنت و مراحل سه گانه معارف بشری

ارگانیک بودن

نسبیّت

نقد نظریه اگوست کنت

نقد نظریه پوپر

پوزیتویسم[۱۵۶]

در بخش اگزیستانسیالیسم، وجوه مشترک این مکتب با پوزیتویسم[۱۵۷] گفته شد و در اینجا به ویژگیهای خاص آن اشاره می کنیم. درباره ترجمه این کلمه با توضیحاتی که خواهیم گفت به نظر می رسد این کلمه قابل ترجمه به فارسی نیست; چون اولین بار این کلمه را وقتی «اگوست کنت»، فیلسوف معروف فرانسوی قرن نوزدهم به کاربرد، از ماده «Positife» در زبان فرانسه گرفته بود و این کلمه شش معنا دارد: واقعی، مفید، دقیق، یقینی، نسبی و ارگانیک. اگوست کنت معتقد بود ما از مکتب مان به پوزیتیویزم تعبیر می کنیم، چون به این شش رکن پای بند است; به علم واقعی که مفید، دقیق، یقینی، نسبی و ارگانیک باشد، پای بند است. اگر این کلمه به هر شش معنا مراد باشد، نمی توان پوزیتیویسم را به فارسی ترجمه کرد; چون لغتی در فارسی نیست که همه این معانی را در لفظ به صورت اشتراک لفظی برساند. البته معانی دیگری مثل «مثبت» در مقابل «منفی» هم در زبان فرانسه برای این کلمه هست ولی در اینجا نیامده است. در زبان فارسی و حتی انگلیسی واقعاً نمی توان لغتی پیدا کرد که این شش معنا را برساند، لذا به همان صورت لفظ اصلی باید بیان کرد و یا گفت «پوزیتوگرایی».

معنا و بنیانگذار پوزیتویسم

۱۵۶. Positivism.

۱۵۷. تلفظ انگلیسی این لفظ «پوزیتویسم» است و تلفظ فرانسوی آن «پوزیتویزم». ما در این متن تلفظ انگلیسی آن را به کار برده ایم.

به یک معنا می توان گفت پوزیتویسم حالت افراطی تجربه گرایی است و اگر چنین بدانیم، در واقع، بنیانگذار آن بیکن، توماس هابز، جان لاک، جورج بارکلی و دیوید هیوم هستند. این پنج متفکر که پنج رهبر اصلی تجربه گرایی اند و همه هم انگلیسی هستند، پایه گذار مکتب پوزیتویسم هستند که به تعبیری فرزند تجربه گرایی است. در عین حال، به دو دلیل «کنت» فیلسوف فرانسوی را پایه گذار این مکتب به حساب می آورند: اولا به لحاظ اینکه اولین بار او آراء و نظرات پوزیتویست ها را تدوین کرد و به آنها نظام خاصی داد. دیگر اینکه، ابداع لغت «پوزیتویسم» هم توسط خود کنت صورت گرفته است.

کنت سه اصطلاح ابداع کرد و به تبع آنها بنیانگذار سه نوع طرز تلقی به حساب می آید: یکی همین پوزیتیویسم است. دوم لغت جامعه شناسی[۱۵۸] است و به یک معنا هم می توان گفت او مدوّن جامعه شناسی است. سوم، مکتبی است به نام انسانگرایی[۱۵۹] یا همان اومانیزمی که امروزه گفته می شود. هر سه اصطلاح و به تعبیر دیگر هر سه کار عمده به دست اگوست کنت صورت گرفته است. او به لحاظ مزاجی و روحیه شخصی، انسانی بسیار خشک اندیش بوده و نگاهی وسواس آمیز به همه چیز داشت. به تعبیر امروزی تر، مزاج خشک علمی داشت; با هرگونه عرفان، شعر، فلسفه ما بعد الطبیعی، هنر و ادبیات مخالف بود و می گفت این امور حدّت ذهن را از بین برده و آن را به بیراهه می کشند و دقت و منطقی بودن را از انسان می گیرند. به تعبیر دیگر، سعی می کرد انسان را به صورت یک ماشین محاسبه دقیق درآورد که جز به اموری که منطقاً از گزاره ها نتیجه نمی شود، تن ندهد و چنین فردی نسبت به خود آن گزاره ها هم که به عنوان داده در اختیار قرار می گیرند وسواس دارد و دقت می کند که آیا این اطلاعات اولیه، خودشان درست هستند و یا خیر؟ اگر کسی بخواهد در این داده ها مداقّه کند، الفاظ و تعابیر بکار رفته در آنها را هم باید دقیقاً تعریف کند و با چنین روحیه ای دیگر نمی توان با آنچه ادبا، شعرا، رمان نویسان، عرفا و امثال اینها می گویند و می نویسند، موافقت کرد. این امور، به نظر او امور مبهمی هستند که هیچ چیزشان مشخص نیست و این فضا را فضایی غبارآلود و وهم انگیز می بیند. کنت معتقد بود هر لغتی باید دقیقاً معنا شود و از این معنا تا آخر عدول نکرد. از طرف دیگر تمام پیشفرضهای هر استدلالی را نیز باید نشان داد. در باب خود این پیشفرضها هم باید مداقّه کرد. طبیعی است که چنین روحیه ای و چنین مزاجی همه آنچه را به عنوان: هنر و ادبیات، عرفان و علوم غریبه (در مقابل علوم دقیقه) مطرح است ردّ کند و به «پوزیتویسم» به معنای امروزی آن گرایش پیدا کند.

۱۵۸. Sociology.

۱۵۹. Humanism.

جالب این است که ایشان در اواسط عمر عاشق زنی شد، شوهر اصلی زن محکوم به حبس ابد شده بود و زن طبق عرف معمول اروپا، مطلقه محسوب می شد. کنت، با این زن رفت و آمدی پیدا کرد و عاشق او شد، ولی زن یا به دلیل پاکدامنی و یا دلیل دیگری، به هیچ وجه روی خوشی به کنت نشان نداد و دوران سوز و گداز و فرار از گذشته، و تعلق یافتن به چیزهایی که قبلا از آنها فرار می کرد برای او پدید آمد. اینجا بود که سوز و گداز و شعر و هنر و ادبیات برای او معنادار و محترم شد و به حالت شبه جنون یا جنون گرفتار آمد. از آنجا که همه ادیان را سابقاً رد کرده بود، دینی به نام «انسان پرستی» که همان «اومانیزم» است; بنیاد کرد. منزل خود را قبله این دین قرار داد و معشوق آن هم «کلوتید ژولیه» همین خانم مذکور بود و حتی مجموعه ای از دعا هم درست کرد که اتباع او هنگام طواف به دور خانه، خطاب به محبوب می خواندند و کار او به دیوانگی محض کشیده شد.

البته باید توجه داشته باشید که انسانگرایی که به ایشان نسبت داده می شود، غیر از «انسانگرایی» است که خصیصه دوران بعد از رنسانس در غرب است. از دوران رنسانس به بعد یک نوع اومانیسم به کل فرهنگ غرب نسبت داده می شود و گفته می شود فرهنگ قرون وسطی، فرهنگ «خداگرایی» بود و از رنسانس به این سو، مرکز توجه فرهنگ غرب از خدا به انسان منتقل شد و یک نوع «انسان مرکزی» پدید آمد که از آن به «اومانیسم» تعبیر می شود. اما اومانیسمی که کنت می گفت، اومانیسمی است که صبغه دینی و مذهبی دارد و غیر از اومانیسمی است که حالت آزاداندیشانه دارد. کنت، در اواخر عمر واقعاً یک دین ساخت و کسانی از دوستان و اتباع او هم می آمدند و سالی یکبار مراسمی را در خانه او اجرا می کردند. در واقع، باید گفت بخش اخیر عمر کنت را نباید خیلی هم جدی گرفت; چون در این صورت ناقض پوزیتویسم است، معمولا هم در فلسفه غرب این طور است و شارحان آن را جدی نمی گیرند. از این رو، ما به مباحث دیگر کنت که بیشتر در این دوره است اشاره نمی کنیم و بیشتر به بحث پوزیتویسم می پردازیم.

کنت و مراحل سه گانه معارف بشری

اگوست کنت معتقد بود علوم و معارف بشری در طول تاریخ از سه مرحله گذر کرده است:

مرحله اول: الهیاتی[۱۶۰] یا کلامی یا ربانی. مرحله ای است که در آن برای توجیه و تبیین امور فقط به اراده خدا یا خدایان توسل جسته می شود; یعنی مرحله ای است که اگر در آن می پرسیدند چرا این فرد مریض شد؟ می گفتند: چون خدا می خواست و چرا شفا یافت؟ چون بازهم خدا می خواست. چرا

۱۶۰. theological.

خشکسالی شد چون خدا می خواسته است. چرا نعمت فراوان شد؟ چون باز هم خدا می خواسته است. در واقع، همه چیز معلول اراده خدا یا خدایان تلقی می شد. این مرحله الهیاتی است و موجّه همه امور در این مرحله اراده خدا یا خدایان است. خود این مرحله در درون خود به سه یا چهار مرحله فرعی تر قابل تقسیم است. مرحله اول این مرحله، مرحله همه جاندارانگاری[۱۶۱] است.

در این مرحله، انسان گمان می کند همین طور که خودش دارای روح است، تمام پدیده های عالم طبیعت دارای روح اند. همین طور که انسان دو عامل علم و اراده را دارد، این دو عامل در همه موجودات هم هست. اگر آتش انگشت مرا سوزاند، می دانسته است که انگشت مرا می سوزاند. اگر آب مرا سیراب کرده، می داند که مرا سیراب کرده است و قصد چنین کاری را هم داشته است; یعنی هم علم دارد و هم اراده. گفته شده است که هنوز هم این مرحله از سطح ناخودآگاه روان انسان بیرون نرفته است; مثلا اگر دقت کنید وقتی دری را می خواهد انسانی باز کند و باز نمی شود شروع به لگد زدن و فحش دادن به در می کند. این مسأله به این خاطر است که او گمان می کند درب از روی علم و اراده و عمد در مقابل او مقاومت می کند. بچه ها موقعی که زمین می خورند، بعد از برخاستن با نگاهی پرغیظ به زمین نگاه می کنند، مثل اینکه زمین عالماً و عامداً آنها را انداخته است. این مرحله جاندار انگاری آهسته آهسته به مرحله دیگری به نام «رب النوع وربهٔ النوع»[۱۶۲]منتقل شد; در این دوره گفته می شود که همه موجودات روح ندارند، بلکه هرنوع از انواع موجودات، یک رب النوع دارد و آن رب النوع دارای روح است. مثلا هرتکه چوبی علم و اراده (روح) ندارد; ولی تمام چوبهای جهان یک رب النوع دارند که آن، علم و اراده دارد. به همین ترتیب رب النوع باران، جنگل، ابر، باد و به تعداد انواع موجودات رب النوع و ربهٔ النوع داریم. البته هرنوعی یا ربّ النوع دارد و یا ربهٔ النوع و هر دو را ندارد. از اشیاء یک تقسیم بندی ابتدایی در ذهنشان می کردند و برای بعضی از انواع موجودات رب النوع و برای بعضی دیگر بسته به خصیصه ای که موجودات از خودشان نشان می دادند، ربهٔ النوع (الهه) قائل بودند. این مرحله با مرحله قبلی یک فرق عمده دارد. در مرحله قبلی تعداد چیزهای دارای روح به تعداد پدیده هاست ولی در این قسمت تعداد چیزهای دارای روح به تعداد انواع پدیده هاست. البته در مرحله دوم فرق عمده ای بین انسان و سایر موجودات

۱۶۱. Animism.

کنت در توضیح این مرحله از آثار هیوم بسیار استفاده کرده است. هیوم در کتاب گفتگوهایی درباره دین طبیعی این مرحله را به صورت کلّی ذکر کرده است.

۱۶۲. Pantheism.

وجود دارد و آن این که انسان علاوه بر اینکه رب النوعش دارای روح است، افرادش هم دارای روح اند; ولی سایر موجودات فقط رب النوعشان دارای روح اند و افرادشان روح ندارند.

این مرحله به گفته اگوست کنت در کشورهای مختلف به صورتهای مختلف ظاهر می شده است و آهسته آهسته تعداد رب النوعها و ربهٔ النوعها کمتر می شود; ولی با گذشت زمان رب النوعها و ربهٔ النوعهای باقیمانده، مقتدر تصویر می شوند. این مرحله سوم را مرحله «شرک» یا «چندگانه پرستی[۱۶۳]» می خواند. در این مرحله، همه انواع موجودات رب النوع و ربهٔ النوع ندارند. رب النوعها و ربهٔ النوعهای باقیمانده اقتدارشان زیادتر می شود، مثلا قبلا رب النوع باران موجود مقتدری به حساب نمی آمد; ولی اکنون که تعداد خدایان کم شده است، این خدایانی که هنوز باقی مانده اند، بر اقتدارشان افزوده شده است. مرحله بعدی این شرک «توحید»[۱۶۴] است. در مرحله توحید فقط یک خدا باقی می ماند; ولی در عوض قدرت این خدا و اقتدار او بی حساب است. این چهار مرحله مراحل مختلف تلقی الهیاتی هستند. به نظر کنت، در این مرحله آخر بشر همه را حذف کرد و یک موجود دارای علم و اراده بی نهایت را تصویر کرد و گفت تمام جهان معلول و مسیطر آن اراده واحده و آن علم واحد است. (آن موجود واحد که از او به [خدا] تعبیر می شود).

در تعبیرات اگوست کنت هست که می گوید: تقریباً هزار و چهارصد سال است که انسان وارد مرحله مونوتئیزم شده است; اگرچه ایشان معتقد است از دوران موسی به بعد، آهسته آهسته مقدمات برای توحید فراهم می شده است ولی غلبه کامل و کلی توحید بر شرک با آغاز اسلام در شبه جزیره عرب شروع شده است. البته از دید اگوست کنت توحید هم همان مقدار خرافاتی است که شرک، و همه جاندارانگاری و مراحل دیگر. در هر حال توحید برای او یک بار ارزشی مثبت ندارد. هرچهار مرحله را به عنوان مراحل مختلف بخش الهیاتی محکوم می کند.

اگر ما مراحل چهارگانه کنت را بپذیریم باید بگوییم به معنای عام کلمه، سیر دینی، مذهبیِ فکر بشر، از شرک به توحید انجامیده است و نه از توحید به شرک; و خود این بحث مفصلی و مستقلی است که آیا بشر عصر اول موحد بوده است و آهسته آهسته در اثر فسادهای عقیدتی، خرافات و ... گرایشهای شرک آمیز پیدا کرده است؟ و یا بالعکس; بشر در اعصار اولیه پیدایش، مشرک بوده است و آهسته آهسته در اثر استکمال فکری و معنوی، تعداد خدایانش را کم کرده است تا بالمآل در سه هزار و پانصد سال پیش، پا به آستانه توحید گذاشته است؟! این یک سؤال خیلی مهم است. اگر دقت شود یکی از اشکالات عمده ای که

۱۶۳. Polytheism.

۱۶۴. monotheism.

متفکران ما بر دکتر شریعتی وارد می کردند، این بود که ایشان در آثار مختلف خودش مثل اسلام شناسی سیر تاریخ بشر را از شرک به توحید تفسیر و تصویر می کند. به نظر متفکران ما وقتی فی المثل قرآن چنین تصویر می کند که نخستین انسان، نخستین پیامبر هم بوده است، با این دید نمی سازد که بگوییم سیر تاریخ بشر از شرک به توحید است. به این خاطر با دکتر شریعتی در این باره مخالفت شدیدی داشتند. در واقع، دکتر شریعتی در این باب چیزی را می گفت که دیوید هیوم می گفت.[۱۶۵]

اما واقع مطلب چیست؟ در قرن نوزدهم بین انسان شناسان بحث بسیار داغی درگرفت و آنها را به دو دسته تقسیم کرد: انسان شناسان انقلابی[۱۶۶] و انسان شناسان الهیاتی;[۱۶۷]مراد از انسان شناسان در اینجا انسانشناسی به معنای خاص آن است; یعنی بررسی اقوامی که دست نخورده اند برای پی بردن به سیر فرهنگی بشر درگذشته. انسانشناسان انقلابی می گفتند، سیر تاریخ بشر از شرک به توحید بوده است و انسانشناسان الهیاتی می گفتند این سیر از توحید به شرک بوده است. متفکران خود ما مثل مرحوم علامه طباطبایی، شهید مطهری، آیۀ الله جوادی آملی، آقای مصباح یزدی و ... اگر چه انسانشناس نیستند ولی از دسته دوم محسوب می شوند، چون معتقدند که سیر بشر از توحید به شرک بوده است و به نظرشان می رسد که قرآن مؤید این دیدگاه است.

اگر کسی به «نظریه پیشرفت» قائل باشد و علی الخصوص به یکی از ساحتهای ششگانه اندیشه پیشرفت; یعنی «ساحت پیشرفت فرهنگی ـ معنوی بشر» را هم بپذیرد، طبعاً باید طرفدار انسانشناسی انقلابی باشد; یعنی بگوید انسان آهسته آهسته از صورتهای بدایی شرک حرکت کرد و کم کم به مراحل پخته تر شرک رسید و بعد به مرحله توحید گام نهاد و به این لحاظ استکمال پیدا کرد. اگر انسان فقط خودش باشد و اسناد و مدارک تاریخی، به نظر می آید که انسانشناسی انقلابی مؤیدات بیشتری داشته باشد و تاریخ آن را تأیید می کند. اما اگر کسی هم بخواهد با دید کلامی وارد بحث شود، به نظر می آید ظواهر قرآن و روایات، انسانشناسی الهیاتی را تأیید می کنند. البته لزومی ندارد کسی دیدگاه قرآن در مورد خلقت آدم و حوا را بپذیرد و یک برهه تاریخی خاص را هم یعنی فاصله حضرت آدم تا زمان ما را هم بپذیرد. این یک دیدگاه توراتی است که به صورت جدی نباید به آن توجه شود; یعنی قائل شدن به فاصله چهار هزار سال که فرضاً اگر به ۱۰ هزار سال هم برسد به لحاظ تاریخی و شواهد زمین شناسان و انسان شناسان

۱۶۵. البته آثار دکتر شریعتی هنوز به صورت علمی مورد بحث قرار نگرفته است، موافقان موافقت کرده اند و مخالفان هم مخالفت. دو کار مهمی که بر آثار او انجام شده مربوط به غربیهاست یکی کار «حامد الگار» است و دیگری کار «دکتر بیژن عبدالکریمی» که دو جلد آن منتشر شده است. اما هیچکدام از این دو هم به این بحث نپرداخته اند.

۱۶۶. revolution anthropologists.

۱۶۷. theological anthropologists.

مؤیدی ندارد. انسان می تواند دیدگاه قرآن را قبول بکند و آن فاصله را هم نپذیرد. یعنی بپذیرد که اولین انسان آدم بوده و او پیامبر هم بوده است ولی مقدار زمانی حضرت آدم تا زمان ما را نپذیرد; زیرا همان طور که گفته شد از لحاظ تاریخی این فاصله مسلّم نیست. البته این دیدگاه در صورتی است که داستان آدم و حوا در قرآن را یک داستان سمبلیک و کنایی ندانیم.

در اینکه کدام یک از دو مبنای فوق را بپذیریم، آثار مهمّی ظاهر می شود. مثلا در «تعلیم و تربیت» دیدگاههای الهیاتی بیشتر ناظر به این مطلب است که اگر می خواهیم مردم بیشتر به توحید گرایش پیدا کنند، باید رفع موانع کنیم; یعنی ایجاد زمینه کنیم. اگر بچه ای را تحت تأثیر هیچ القایی قرار ندهید; از خدا و رسول خدا و مخالفت و موافقت با او هیچ مطلبی را برای او نگویید; دیدگاه الهیاتی قائل به این است که این کودک وقتی بزرگ شود و بالغ، موحّد است و دیدگاه انقلابی برعکس می گوید. این تفاوت بسیار مهمی است. اگر شما گفتید سیر اولیه تاریخ بشر از توحید به شرک بوده است، به این معناست که توحید به حالت فطری و اولیه بشر نزدیک تر است و بالعکس هم نتیجه معکوس دارد. نظیر این مطلب در علم هم وجود دارد. اگر انسانی هیچگونه تعلیم علمی نبیند، آیا پدیده ها را بیشتر از هم دور می بیند یا خویشاوند با هم؟ آیا انسان معتقد می شود که کلّ موجودات عالم از پنج عنصر اوّلیه ساخته شده اند و یا معتقد می شود از پنجاه هزار عنصر؟ به نظر شما کدام دیدگاه به حالت ابتدایی انسان نزدیک تر است. بسیاری معتقدند که اگر انسان به خود وانهاده شود، واقعاً معتقد می شود که به تعداد پدیده های جهان عنصر وجود دارد; بعدهاست که در اثر تعلیم انسان می فهمد که چند شیء با اینکه صورت ظاهری متفاوتی دارند، در نهان یک چیز هستند; مثلا صورتهای مختلف یک عنصر اولیه اند.

البته نکته قابل توجه این است که بحث ما در این قسمت ناظر به دیدگاه اغلب مردمان است وگرنه به صورت نادر موحدانی در بین مشرکان و بالعکس وجود داشته اند. حالت غلبه وقتی توسط انسانشناسان بررسی می شود به آداب و رسوم اقوام، آداب عبادی، مجسمه ها، دفن مردگان، سنگ نوشته ها و امثال اینها رجوع می کنند. کسی که می خواهد ادعا کند سیر تاریخی بشر از نقطه فلان به نقطه بهمان بوده است، متدلوژی بحث او باید نقلی، تاریخی باشد و به آثار بازمانده از ابنیه قدما و دیگر آثاری که گفته شد مراجعه کند. پس نمی توان گفت: کتب مقدس هم خود یک سند تاریخی اند; زیرا می توان گفت این کتب مقدس نوشته دوهزار سال قبل هستند، ولی سندیت تاریخی ندارند. اگر کسی پانصدسال بعد بخواهد مثلا درباره انقلاب اسلامی ایران تحقیق کند، نمی تواند به هر کتابی که از امروز تا پانصد سال دیگر درباره انقلاب اسلامی نوشته شده است به عنوان سند تاریخی مراجعه کند. مورخان وقتی در مورد یک حادثه یا موضوع تاریخی تحقیق می کنند، کلیه متون مربوطه به آن حادثه و موضوع را مقایسه می کنند و بعضی را اصلا

بی اعتبار می کنند. در مورد کتب مقدس با اینکه مثلا دو هزار و پانصد سال قبل نوشته شده اند با این حال سندیت پیدا نمی کنند; بلکه سندیت آنها هم باید از راه معمول اثبات سندیت تاریخی که برای هر کتاب تاریخی اعمال می شود، اثبات شود. متدینان، کتاب مقدس را واقعاً فوق تاریخ می دانند و نمی پذیرند کسی کتاب آنها را هم به عنوان سند تاریخی مورد بررسی قرار دهد.

یکی از راههای مهم بررسی سندیّت کتابهای تاریخی، بررسی متن آنهاست که آیا این متنها مربوط به یک دوره است یا چند دوره و ممکن است که این متون در طول زمانهای مختلف در کنار هم نهاده شده باشند و امروزه به عنوان یک متن مجموعاً مؤثّق به حساب آید.[۱۶۸]

به نظر اگوست کنت، کل قسمت اوّل (مرحله الهیاتی) در اینکه همه چیز را به اراده و خواست خدا یا خدایان نسبت می دهد، مشترک است. در مرحله دوم (مرحله ما بعدالطبیعی یا فلسفی)، انسانها در توجیه و تبیین پدیده ها، دیگر از اراده خدا یا خدایان دست بر می دارند; بلکه از راه علت و معلول، جوهر و عرض، ماهیت و وجود، ذاتی و عرضی و کلا از راه مفاهیم فلسفی به تبیین و توجیه پدیده ها می پردازند. مثلا در قدیم ـ مرحله الهیاتی ـ می گفتیم چون خدا می خواهد سنگ به زمین می افتد; ولی الان ـ دوره فلسفی ـ می گوییم: چون طبعش مایل به زمین است. در این دوره بحث ذات و طبع و مفاهیم فلسفی بیشتر مورد استفاده قرار می گیرد. اگوست کنت به شیوه توجیه فلسفی خیلی بدبین است. به تعبیر یکی از شاگردان او اگر از یک الهیاتی می پرسیدید که چرا تریاک خواب آور است، می گفت چون خدا اراده کرده است. در مرحله دوم اگر چنین سؤالی بکنیم، فیلسوف می گوید چون قوه منوّمه در او هست. حالا اگر تریاک خواب آور نبود و مثلا بیدارکننده بود، می گفتند قوه بیدار کننده دارد. چرا گیاهان رشد می کنند؟ چون قوه نامیه دارند. این چه معنایی دارد: قوه نامیه، عبارت دیگر «رشد می کنند» است. به تعبیر آگوست کنت، در این مرحله، وقتی از چیزی سؤال می شود، همان سؤال را در قالب جواب با اصطلاحات لاتین به شما برمی گردانند.

روشنفکران ما هم همین را می گویند; می گویند شما عبارت را عربی می کنید و می گویید جواب است: یعنی وقتی سؤال فارسی است، سؤال است و وقتی به عربی ترجمه شد، جواب می شود. بسیاری از مباحث فلسفی ما بازی با الفاظ است و خواهیم گفت که فلاسفه تحلیل زبانی که شاخه ای از پوزیتیویستها هستند، چقدر خوب این مطلب را نشان داده اند که بازی با الفاظ فلسفه را این قدر بزرگ و عجیب و گسترده کرده است.

۱۶۸. درباره ادلّه هر یک از انسانشناسان انقلابی و الهیاتی به دائرة المعارف فلسفه ویراسته پل ادواردز مراجعه کنید.

مرحله سوم، مرحله علمی است. «کنت» می گوید در این مرحله هر وقت از علت رخداد پدیده ای سؤال می شود، نه الفاظ فلاسفه به کار می رود و نه آن را به اراده خدا و خدایان منتسب می کنند بلکه فقط جوابهایی به شما می دهند که شش خصلت باید داشته باشد: واقعی، سودمند، یقینی، دقیق، نسبی و ارگانیک باشد.

اولین چیزی که به نظر اگوست کنت مورد توجه قدما نبوده، این است که وقتی از چرایی A=B از آنها سؤال می شد، تحقیق نمی کردند که آیا اصلا A=B هست یا نه؟ در مرحله متافیزیک، کار توجیه و تبیین طرف را کور کرده و اصلا سؤال نمی کند که آیا واقعاً A=B هست تا ما به توجیه آن بپردازیم یا خیر. اگوست کنت می گوید جوابهای ما باید جوابهای واقعی باشد، یعنی جواب دادن به امری باشد که واقعیت آن احراز شده باشد.

مسأله دوم این است که باید دید، جواب گفتن به سؤال سودمند هست یا نه؟ این هم مسأله مهمی است. بسیاری از سؤالاتی که از ما می شود، نباید جواب بگوییم. جواب پاره ای از سؤالات را که نمی دانیم و این امر مشخصی است. نکته مهمتر این است که باید به جای جواب دادن به بسیاری از سؤالات، به سؤال کننده نشان داد که جواب این سؤال برای آخرت و برای دنیای او سودی ندارد و از این راه او را بار آوریم و تربیت کنیم. اگر کسی از ما بپرسد به نظر شما اجنّه به ائمه علیهم السلام معتقد هستند یا نه؟ بنده در جواب می گویم چه فرق می کند، این جواب به چه درد تو می خورد که بفهمی معتقد هستند یا نه؟ باید به سؤال کننده گفت من جواب را نه بلدم و نه اگر بلد بودم به تو می گفتم; چون اگر کسی بخواهد از این سؤالات بکند، سؤالات عالم بی نهایت است و چون ما نمی توانیم به همه سؤالات عالم بپردازیم باید تعدادی را دستچین کنیم و وقتی چنین شد باید ملاکی برای گزینش داشته باشیم و ملاک گزینش سود مادی و معنوی است. به نظر شما امام زمان(عج) در جزیره خضراء هستند یا نه؟ چه فرقی می کند، یا هستند یا نیستند. اگر نخواهید عوامفریبی کنید و واقعاً مرشد باشید، باید بگویید تو چه کار به مکان امام زمان داری؟ تو ببین وظیفه ات چیست و عمل کن. با این کار از جانشین شدن خرافه و تاریخ و اسطوره به جای عمل و انجام وظیفه جلوگیری می کنیم. من اگر ندانم اسم همسر حضرت صادق علیه السلام حمیده بوده است. چه فرقی می کند؟ هیچگاه تاریخ جانشین دین نمی شود; ولی متأسفانه در اکثر موارد تبلیغی، تاریخ جانشین دین می شود و این به معنای دور کردن مردم از منافع و مصالح دنیا و آخرت آنهاست. دانستن نام پدر و مادر و سن و همسر و فرزند و ... ائمه علیهم السلام، تاریخ دین است نه خود دین; تحقق تاریخی یک دین را نباید با خود آن اشتباه کرد. در گزینش نهادها و ادرات دولتی هم متأسفانه چنین مسائلی هست. مثلا سؤال می شود که حمزه سیدالشهدا در کدام جنگ شهید شد؟ این چه

ربطی به کار دارد; شما فردی را می خواهید که دزدی و اختلاس در اموال بیت المال نکند; رشوه نگیرد; کم کاری نکند و ... در این زمینه ها باید او را آموزش داد و از او انتظار داشت. هستند کسانی که می دانند حمزه علیه السلام در احد کشته شد، ولی دزدی می کنند و هستند کسانی که نمی دانند، ولی درست زندگی می کنند. آنها متدین اند و عده دوم تاریخ دین را می دانند.

به تاریخ دین از دو دیدگاه می توان رجوع کرد; اول اینکه ما بدانیم این دین چه تحقق بیرونی پیدا کرده است و این مسأله هیچ ربطی به دیانت ندارد و از هر مسلمانی هم نباید چنین انتظاری داشت; بلکه فقط از مورخی که زمینه مطالعاتش اسلام است باید چنین انتظاری داشت. دوم، این که ما به طرز زندگی کسانی که می خواهیم دینمان را از آنها اخذ کنیم، نظر کنیم، تا از طرز زندگی آنها مفاد پیامهای دینی را بفهمیم. مثلا در دین یکی از صفات حسنه «قناعت» است و ما چهارده معصوم علیهم السلام را به عنوان تحقق واقعی دین قبول داریم. بعد بررسی می کنیم و می بینیم مورخان می گویند امام صادق علیه السلام شیک پوش بوده اند; در این دید دوم، از آنجا که حدود و ثغور مفهوم قناعت در متون دینی نیست به سیره ائمه مراجعه می کنیم و نتیجه را می یابیم . مثلاً ممکن است از شیک پوشی امام صادق(ع) درس بگیریم. مثال دیگر، ولیعهدی امام رضاعلیه السلام است: کسی که بخواهد بفهمد وظیفه خودش در فراز و نشیبهای زندگی اجتماعی و سیاسی چیست; در اینجا به این برهه از تاریخ رجوع می کند که شخصی ولیعهد قاتل پدر خویش می شود و از اینجا یک پیام دینی و آنهم فقط برای زندگی خودش و تعیین تکلیف خود دریافت می کند. این اقتضای یک تحلیل عمیق تاریخی است.

ما واقعاً به دلایلی از چنین تحلیل عمیق تاریخی در حوزه های مطالعات دینی خود برخوردار نیستیم. اگر حضرت علی(ع) در نهج البلاغه در نامه ای که به عثمان بن حنیف می نویسند در باب غذای خود جملاتی بسیار عالی و سفارشاتی بسیار گهربار می نویسند; و ما این سیره را در زندگی ائمه دیگر مثل امام صادق(ع) نمی بینیم و تفاوت های زیادی بین زندگی هر یک از ائمه ملاحظه می کنیم، همه اینها به تحلیل عمیق تاریخی نیازمند است. به صرف اینکه بگوییم هر یک از ائمه در اوضاع و احوال خاصی بودند (مطلبی که واضح است و هر کسی می داند) وظیفه دینی و عالمانه خود را انجام نداده ایم. ما اگر شیعه واقعی هستیم باید با نگاهی تاریخی و بیطرفانه به بررسی زندگی ائمه بپردازیم و از آنها الگو برداریم و مطابق با شرایط خود از آنها استفاده کنیم، اگر امروز در آفریقا انسانهایی بر اثر گرسنگی می میمرند آیا ما وظیفه ای نسبت به آنها نداریم؟ و می توانیم غذای خود را با خیال راحت بخوریم. اگر امام صادق(ع) به زندگی و تدریس خویش مشغول بودند آیا این دلیل می شود که هیچ گرسنه ای در آن زمان نبوده است؟ به هر حال

همه این سؤالها به تحلیلهای تاریخی نیازمندند. سؤالهایی که برای جواب آنها اثر تربیتی مؤثری بارمی شود و چهره زندگی ما را دگرگون می کند و ما می توانیم به وظیفه خویش عمل کنیم.[۱۶۹]

به نظر اگوست کنت سودمندی، سه جهت دارد: اول در جهت اهداف اقتصادی، دوم: در جهت اهداف انسانی سوم: در جهت عدم مزاحمت برای زندگی دیگران. مراد از اهداف اقتصادی، یعنی چیزهایی که در زمینه خوراک، پوشاک، مسکن، خواب، استراحت، ارضاء جنسی و تفرّج به کار آید. مراد از اهداف انسانی در فرهنگ غرب از قرن هیجدهم به این سو عدالت، آزادی، برابری و برادری است. وقتی گفته می شود عدم مزاحمت برای دیگران، در واقع به امنیت اجتماعی برمی گردد. به نظر او اگر در این سه جهت علمی به کار آمد، سودمند است و اگر جواب سؤالی به درد تحقق هیچکدام از این موارد نخورد، سودمند نیست.

ویژگی سوم در نظر «کنت» یقینی بودن است. او می گفت قدما با ظنّ خودشان هم معامله علم می کردند، در صورتی که اگر بر چیزی یقین کامل و صد در صد مترتب نباشد، علم نیست. مراد از یقین، یعنی شخصی که به قضیه Pیا شیئی Xعلم دارد، در این صورت، سه چیز را می داند; یکی اینکه قضیه P یا شیئیX تحقق خارجی دارد، دوم اینکه او به قضیه P یا شیئی X باور دارد و سوم اینکه برای باور خود دلیل کافی داشته باشد. به نظر اگوست کنت، قدما شرط سوم را دخالت نمی دادند و به چیزی هم که باور نداشته اند، علم اطلاق می کردند.

آنچه یقینی است یا حاصل دریافتهای حسّی بی‌واسطه ماست، یا چیزی است که از دریافتهای حسی ما، منطقاً نتیجه می شود. دریافتهای حسی بی‌واسطه گزاره هایی مثل «رنگ این فرش آبی است»، «زید کنار عمرو نشسته است». دسته دومی را هم یقینی می گوئیم و آنها هم گزاره هایی هستند که با اعمال قواعد منطق صورت از این گزاره ها نتیجه می شوند. خواهیم گفت که نتیجه این دیدگاه در آرای کسانی مثل «ماخ»[۱۷۰] به این مطلب انجامید که بگویند: دین و فلسفه معنایی ندارد.

وصف چهارم علم از دیدگاه کنت، وصف «دقیق بودن» است. وقتی گفته می شود فلان دانش دقیق است مراد از دقیق در زبان انگلیسی و فرانسه معادل exact است که یکی از معانی آن یعنی قابل اندازه گیری کمّی است. از این نظر علوم دقیقه به علومی گفته می شود که قابل ضابطه بندی های ریاضی اند. هر علمی

۱۶۹. به نظر می رسد که هر انسانی در عمر خود سه وظیفه دارد: یکی اینکه باید وجه امرار معاش خود و افراد تحت کفالت خود را بدست آورد.
دلیل این امر آن است که طبیعت چیزهایی را که ما انسانها احتیاج داریم در اختیار ما قرار نداده است. اگر همان مقدار که اکسیژن در اختیار ما گذاشته بود، غذا هم گذاشته بود، احتیاجی به پرداخت پول و تلاش برای زندگی بهتر نداشتیم. اگر این اولین وظیفه محقق نشود، اصلا نوبت به دومی و سومی نمی رسد.
وظیفه دوم: ظلم نکردن به دیگران است: یعنی چنان باید معاش کنیم که به دیگری ظلم نشود. این قسمت دوم وجه ایجابی ندارد و سلبی است. همین قدر که ما ظلم نکنیم کافی است و دیگر سفارش به امداد و یاری نشده ایم. سومین وظیفه: استکمال فردی معنوی است. [نظریه استاد ملکیان]

۱۷۰. Ernst Mach (۱۸۳۸ـ۱۹۱۶). فیزیکدان و فیلسوف اتریشی

که در آن بتوان ضابطه بندی هایی ریاضی داشت، «علم دقیق» خوانده می شود. البته قابل ضابطه بندی ریاضی با قابل اندازه گیری کمی، اندکی متفاوت است، ولی در نظر کنت به یک معنا به کار می رفته است. مثلا بخشهایی از هندسه قابل اندازه گیری کمی نیست، ولی قابل ضابطه بندی ریاضی هست. کنت معتقد بود علوم از این لحاظ که قابل اندازه گیری کمی هستند یا نه به شش قسمت قابل تقسیم اند:

۱. ریاضیات: مراد او از ریاضی حساب و هندسه است; ۲. هیأت و نجوم; ۳. فیزیک: در هر سه شاخه فیزیک ریاضی، مکانیک و دینامیک; ٤. شیمی; ٥. زیست شناسی; ٦. روان شناسی و جامعه شناسی.

از آنجا که اگوست کنت دیدگاهی به نام اصالت جامعه شناسی داشت; یعنی روانشناسی را به جامعه شناسی احاله می داد، لذا در این تقسیم بندی هم، دیدگاه خود را آورده است. در باب ارتباط جامعه شناسی و روانشناسی سه دیدگاه وجود دارد: دیدگاه اول: گروهی معتقدند تمام مسائلی که ظاهراً اجتماعی اند; روانشناختی اند; ولی به دلیل کثرت وقوع به آنها پدیده های جامعه شناختی گفته می شود، این دیدگاه را «اصالت روانشناسی»[۱۷۱] می گویند.

دیدگاه دوم عکس این دیدگاه است و می گوید: پدیده های فردی در واقع پدیده های اجتماعی اند و پدیده های فردی و روانشناختی با دیدگاه جامعه شناختی قابل تبیین اند، به این دیدگاه، دیدگاه «اصالت جامعه شناسی»[۱۷۲] می گویند.

دیدگاه سوم می گوید: نه پدیده های اجتماعی قابل تبیین بر اساس پدیده های روانشناختی هستند و نه بالعکس، اینها دو پدیده با دو سنخ متفاوت اند.[۱۷۳] اگوست کنت از میان این سه دیدگاه، دیدگاه دوم را برگزیده است. یعنی پدیده های فردی را بر اساس پدیده های جمعی قابل تبیین می داند.

اگوست کنت دقیق بودن علوم را به معنایی که گفتیم می دانست و تکامل علوم را هم به همین دقیق بودن وابسته می دید.

هر چه علمی دقیق تر باشد یعنی مدعیات آن بیشتر قابل تبیین ریاضی باشد، علم تکامل یافته تری است. بنابراین سیر علوم از لحاظ دقت به این قرار است; ریاضیات و هندسه، هیئت و نجوم، فیزیک و شیمی، زیست شناسی، روانشناسی و جامعه شناسی. امروزه، روانشناسی میل شدیدی به ضابطه بندی ریاضی دارد.

۱۷۱. psychologism.

۱۷۲. socialogism.

۱۷۳. هر یک از این دیدگاهها، دو تقریر مختلف دارند. برای مطالعه بیشتر ر.ک به: مصباح، محمدتقی; جامعه و تاریخ از دیدگاه قرآن، انتشارات سازمان تبلیغات، ۱۳۶۹.

ارگانیک بودن

انتقاد اگوست کنت در این باره به قدما این بود که معلومات قدما ارگانیک نبوده است; یعنی به دو مسأله کاملا مجزا جواب می گفتند و توجه نمی کردند که اگر جوابی که به مسأله قبل داده اند، درست باشد، جواب مسأله دوم درست نیست. اگر جوابهایی که قدما به سؤالات می دادند، پیشفرضها، لوازم و ملزوماتش مورد مداقه قرار می گرفت، ناسازگاری در بین آنها مشاهده می شد. قدما به سؤالات، مقطعی جواب می گفتند و توجه نمی کردند که جواب گفتن به سؤال اول، جواب سؤالات دیگر را محدود می کند. اگر شما ده سؤال از عالمی بکنید و فرض کنید که این سؤالات در یک زمینه نباشند; اگر او به سؤال جوابی مثل (A) داد; این جواب A، بر اینکه جواب سؤال دوم چه باشد، حد می گذارد; این جواب، پیشفرضها و لوازمی دارد که باید در سؤالات بعدی هم منظور شوند و با هم ناسازگار نباشند. در مورد سؤال دوم هم همینطور و در این قسمت دو جواب سؤال اول و دوم، جواب سؤال سوم را محدودتر می کنند; چون هر سؤالی وقتی جواب پیدا می کند، بدون پیشفرض و بدون لازمه هم نیست و هر که به سؤالی جواب داد، باید تمام پیشفرضها و لوازم جواب را هم قبول داشته باشد و در این صورت، در جواب سؤالهای بعد اختیار و آزادی کمتری دارد; چون اینها از هم مستقل نیستند و با هم شبکه ای را ایجاد می کنند. این معنای ارگانیک بودن است; اما اگر ندانیم که اینها با همدیگر ارتباط ارگانیک دارند، مثل اینکه اگر پزشکی به خاطر ناراحتی معده به مریض دارویی داد، باید توجه کند که براساس این دارو برای ناراحتیهای دیگر مریض، هر دارویی نمی تواند تجویز کند. بدن یک واحد است و چون چنین است هر فعل و انفعالی در یک قسمت صورت بگیرد، در قسمتهای دیگر اثر می گذارد. معرفتِ ارگانیک یعنی همین که وقتی انسان در یک جا اتخاذ موضع کرد، در جای دیگر نمی تواند دست از موضع قبلی بردارد.

کنت معتقد بود قدما به لوازم جوابهایشان توجه نمی کرده اند. نمونه بسیار خوب آن در مباحث فلسفه اسلامی این است که صدرالمتألهین که قائل به اصالت وجود و اعتباریت ماهیت است، نباید مباحث فلسفی خود را طوری طرح کند که قائل به اعتباریت ماهیت طرح می کند. طرز تبویب و تنظیم کتابهای صدرا مانند کتابهای بوعلی است. کسی که به حرکت جوهری قائل است، طرز مشی او باید با قدما که قائل به حرکات عرضی بوده اند، متفاوت باشد. گویا ایشان مباحث را حجره حجره کرده است; در بحث اصالت وجود و اعتباریت ماهیت، ایشان اصالت را به وجود داده است، اما همین که به حجره بعدی رسیده است، چیزی را که در حجره قبلی گفته بود، فراموش کرده است و مثل یک اصالت الماهوی وارد حجره بعدی شده است. امّا اگوست کنت می گوید: این حجره ها به هم روزنه دارند و ظروف مرتبطند; نه فقط ارتباط کمی دارند که ارتباط کیفی هم دارند.

مثال دیگر، ما در محضر خدا رعایت ادب داریم; گریه می کنیم; درخواست می کنیم و...; این نوع اظهارات با یک «خدای انسانوار»[۱۷۴] خیلی سازگار است; یعنی خدایی که اولا یکی از موجودات جهان است و ثانیاً انسانوار هم هست و احساسات و عواطفی مثل انسان دارد. اما اگر فیلسوف اسلامی خدا را عین الوجود دانست، به نظر می آید که با دیدگاه اول و عمل متدینانه او ـ ندبه و زاری و گریه و ... ـ سازگار نباشد. کسی که خدا را عین الوجود می داند، گریه و زاری و چاپلوسی معنا ندارد. از دیدگاه اگوست کنت او باید یکی از این دو موضع را قبول کرد تا معرفت ما نظام وار باشد.

نمونه ای که خود کنت مثال زده است مدرسیان قدیم اند; می گوید: مدرسیان قدیم در مواردی به حس و تجربه به شکل جدی توجه می کردند تا آنجا که مجرّبات را مبنای علوم می دانستند; ولی آنها وقتی وارد هیئت و نجوم می شدند، مجرّبات را کنار می گذاشتند و درباره افلاک به دیدگاههایی قائل بودند که با مجربات اصلا سازگار نبود. وقتی کسی برای افلاک نفس و شوق قائل است، به تعبیر کنت مبنای تجربه گرایی خود را فراموش کرده است.

البته باید توجه داشت که ارگانیک بودن علم یا نظام مند بودن آن دو معنا دارد: یکی اینکه گزاره ها ناقض یکدیگر نباشند و دوم اینکه کل نظام با یک روش بدست آمده باشد و روش صید و اصطیاد نظام معرفتی یکی باشد. کنت هر دو ادعا را داشت اما در جهت دوم شکست خورد. او معتقد بود که همه نظام فکری انسان باید از راه حس و تجربه به دست آید و در این جهت موفق نشد. اما در قسمت نخست خیلی موفق بود و تأثیر زیادی هم بر متفکران بعد از خود گذاشت.

نسبیّت

آخرین بحث این قسمت بحث نسبیت است. اگوست کنت می گفت که ما در عین حال که دنبال چیزهای یقینی هستیم، باید بدانیم که آهسته آهسته در حال نزدیک شدن به حقیقت هستیم. هیچ وقت نباید ادعا کنیم به حقیقت رسیده ایم. تقرب به حقیقت در شیوه پوزیتویستی ممکن است ولی وصول به حقیقت هرگز و از این معنا به خصلت «نسبی بودن علوم» تعبیر می کرد. مفهوم وصول هم امری ذو مراتب نیست، A یا واصل به B است یا نیست، بنابراین وصول یک مفهوم متواطی است، اما تقرب امری ذومراتب است و می توان گفت A به B متقرب تر است تا C. معلومات ما هم نسبی اند; یعنی معلومی که فیزیکدان امروز می گوید با معلومی که فیزیکدان صدسال پیش می گفت تفاوت دارد. معلومِ یکی از قبلی متقرب تر است و معلوم بعدی از دیگری متقرب تر; اما هیچکدام از معلومها واصل به حقیقت نیستند. به نظر کنت کل

۱۷۴. Personal.

معرفت بشری یک سیر استکمالی دارد و این سیر استکمالی در جهت نزدیک تر شدن به حقیقت است، ولی این کاروان هیچگاه به مقصد نمی رسد. معلومات ما همیشه نسبی می مانند و معلوم مطلق نداریم. اگوست کنت بعدها فقط درباره ریاضیات ادعای «معلوم مطلق» می کند. در کتابهای نخستین اوهمه معلومات نسبی اند.

نکته قابل توجه اینجا این است که معنای این که کسی بگوید ما فقط به یقینیات توجه می کنیم ولی در عین حال معلومات را نسبی هم بداند، این است که یقینی بودن با مطابقت با واقع ملازمه ندارد و «کنت» به این امر قائل بود; یعنی یک مطلب می تواند متیّقن ما باشد، و در عین حال، با واقع هم مطابق نباشد. کنت معتقد بود یقین و عدم یقین ما به امور مطابق با واقع یا غیرمطابق با واقع تعلق نمی گیرد; یقین به قضیه ای که در میان همگنان خود از همه به واقع نزدیک تر است; تعلق می گیرد. به نظر کنت; گمان قدما این بود که یقین به قضیه مطابق با واقع تعلق می گیرد ولی در حقیقت، یقین به قضایای متقرب تر به واقع تعلق می گیرد و ناسازگاری بین «یقین به مطابقت با واقع» و «یقین به تقرب واقع» با هم ممکن نیست. اگر کسی به «تقرب به واقع» یقین داشته باشد، به مطابقت با واقع یقین ندارد و بالعکس.

به تعبیر کنت، این نسبیّت غیر از نسبیتی است که قدما می گفتند، کنت می گوید: سوفسطائیان قدیم، قائل به نسبیتی بودند به این معنا که ما حتی نمی توانیم بفهمیم «الف ب است» به واقع نزدیک تر است یا «ب ج است». ولی به نظر اگوست کنت ما نمی دانیم «الف ب است» یا «ب ج است» کدام مطابق با واقع اند; ولی می توانیم بفهمیم که کدام به واقع نزدیک تراند و به این جهت این نسبیت معتدل تر از نسبیت فلاسفه سوفسطایی است. فلاسفه سوفسطایی هم به وصول به واقع شکاک بودند و هم به تقرب به آن; ولی کنت به رسیدن به واقع شکاک است ولی به «تقرب به واقع» شکاک نیست.

نقد نظریه اگوست کنت

از این ویژگیهای شش گانه ای که کنت نام می برد، دو ویژگی بسیار مشکوک فیه است: اولا او صفت ها را به این ترتیب می گفت، واقعی ـ مفید ـ یقینی ـ دقیق ـ ارگانیک ـ نسبی. اگر دقت کرده باشید وصف اول و دوم اصلا با بقیه متفاوت اند و در واقع، وصف خود سؤالاتند. مراد او این است که آیا خود سؤال از امری واقعی است و آیا سؤال مفید است یا نه. اما چهار صفت دیگر به جواب سؤالات بر می گردند. از این رو، بحث کنت را در صفت اول و دوم می توان قبول کرد و قابل دفاع است. درباره صفت ارگانیک بودن هم به نظر می آید رأی او درست است و فرق کامپیوترها با انسان در همین است; یعنی اگر به کامپیوتر هزار گزاره دادیم و چهار گزاره ناسازگار در بین آنها بود، آنها را نمی پذیرد; رفتن

ذهن انسان به سوی ارگانیک شدن از تکامل اوست. اگر کسی بتواند به گونه ای سخن گوید که مفاد آنها با یکدیگر ناسازگاری نداشته باشد، خیلی مفید و خوب است.

اما در مورد اینکه «کنت» معتقد بود معلومات ما باید یقینی باشد، باید گفت مطلب نادرستی نیست; ما با ظنون هم نظراً وهم عملا نباید معامله علم کنیم. اما صحبت اصلی درباره ویژگی چهارم و ششم است. به نظر بنده اولا ویژگی ششم نه در تقریری که خود کنت ارائه کرده و نه در تقریری که امروزه پوپر از آن می کند، قابل دفاع نیست. پوپر هم دقیقاً مدافع تقرّب به حقیقت است. به نظر می رسد تقرّب به حقیقت قابل احراز نیست، زیرا تقرّب مترتب بر این است که ما بدانیم حقیقت چیست و اگر بدانیم، دیگر به نسبیت قائل نیستیم. اگر انسان بخواهد بفهمد معلوماتش در حال نزدیک شدن به واقع است، باید از جایی واقع را احراز کرده باشد و بعد بگوید صد سال پیش چقدر از واقع دور بوده ایم و امروز نزدیک تر شده ایم و فردا نزدیک تر می شویم.

انسان یا باید هم در ناحیه وصول به حق و هم در ناحیه تقرّب به حق شکاک باشد، یا در هر دو جهت جازم باشد. اما اینکه کسی مثل «کنت» و «پوپر» بگویند ما در جهت نیل به حق شکاکیم، اما در جهت تقرب به آن شک نداریم; چگونه می توان جازم بود که معلومات ما در حال نزدیک شدن به واقع است. در اینجا یک جواب داده شده است; گفته اند ما در بوته آزمایش تاریخی چنین چیزی را فهمیده ایم که انسان معلوماتش به حق نزدیک تر است. ما خود واقع و حق را احراز نکرده ایم، ولی تاریخ این نکته را نشان می دهد. این بوته آزمایش تاریخی است که پوپر به آن قائل است. پوپر می گوید ما حق را احراز نکرده ایم که بگوییم «الف ب است» نزدیک تر است به حقیقت از «ب ج است» تا اشکالات فوق به وجود آید. ما وقتی این دو ادعا را می بینیم و پیش بینی هایی را که بر اساس این ادعاها می شود می شنویم و بعد در گذر تاریخ می بینیم که تعداد پیش بینی هایی که بر اساس ادعای «الف ب است» شده و درست هم بوده است، از تعداد پیش بینی هایی که براساس «ب ج است» شده و درست هم بوده است، کمتر است می فهمیم که پس گزاره اول از حقیقت دورتر است. ما پیش بینی هایی را که بر اساس هر گزاره ای می توان کرد، استخراج می کنیم و تا وقتی که این پیش بینی ها درست باشد، نمی توان فهمید که کدام گزاره درست تر و نزدیک به واقع تر است; ولی بالاخره روزی یکی از پیش بینی ها، نادرست درمی آید و از آن تاریخ به بعد، گزاره پیش بینیِ نادرست دار، از حقیقت دورتر فرض می شود و گزاره ای که از آن تاکنون پیش بینی نادرست ندیده ایم، مقرّب تر به واقع دانسته می شود. این همان «بوته آزمایش تاریخی» است که به پوپر نسبت می دهند.

نقد نظریه پوپر

این دیدگاه پوپر دو پیشفرض دارد: یکی اینکه از تمام گزاره ها می توان گزاره های قابل پیش بینی استخراج کرد. یعنی از هر دو گزاره ای که مفاد آنها ناقض یکدیگر است می توان سلسله ای از گزاره های قابل پیش بینی تصویر کرد. این پیشفرض اوّل باطل است; زیرا در همه گزاره ها نمی توان چنین خصلتی را دریافت. مثلا این دو گزاره «هر ممکن الوجودی نیازمند به علّت است» و «هر حادث زمانی نیازمند علّت است» را که دو تبیین مختلف از سرّ نیازمندی معلول به علّت است در نظر بگیرید. از هیچکدام نمی توان گزاره ای دال بر پیش بینی استخراج کرد و بنابراین نمی توان در «بوته آزمایش تاریخی» از آنها نتیجه ای گرفت. برخلاف این گزاره که «آب در ۱۰۰ درجه به جوش می آید» می توان پیش بینی هایی استخراج کرد، و نگاه کرد که کدام مطابق با واقع است. ممکن است جواب دهید که گزاره هایی را قابل اعتنا می دانیم که گزاره های تجربی باشند و بتوان از آنها یک سلسله گزاره های قابل پیش بینی استخراج کرد. این جواب، جوابی است که بعدها کسانی مثل ماخ داده اند و به آن رسیدگی خواهیم کرد.

پیشفرض دوم این است که اگرهم فرض کنیم همه گزاره ها چنان باشند که بتوان از آنها گزاره های قابل پیش بینی استخراج کرد; افاده عملی، چگونه دلالت بر تقرّب به حقیقت می کند; چه ملازمه ای بین این دو برقرار است؟ و این ملازمه چگونه اثبات شده است؟ آیا برهانی اقامه شده است که اگر گزاره ای در مقام عمل موفق تر بود، حتماً به واقع هم نزدیک تر است؟ مطالب ما درباره پوزیتویسم تا اینجا تقریباً درباره مرحله اول پوزیتویسم است. بعد از اگوست کنت، متفکرانی آمدند که اصول نظریات او را قبول داشتند ولی در عین حال، جرح و تعدیلهایی در آرای او انجام داده اند.

مرحله دوم پوزیتویسم

مرحله دوم با ظهور متفکران جانشین کنت آغاز می شود.اولین آنها ارنست ماخ است. فیزیکدان و ریاضیدان اتریشی که می توان گفت اولین جانشین قدرتمند اگوست کنت است ولی در عین حال، دو تعدیل درباره مطالب کنت ارائه داده است. یکی اینکه، کنت معتقد بود ما باید فقط و فقط به امور مشهود[۱۷۵] بپردازیم، ولی خود او در آنچه معلومات قابل قبول می دانست، امور غیرمشهود را هم راه داده بود; یعنی در عمل، خلاف مبنای خود عمل کرده بود. ماخ می گفت ما واقعاً باید فقط به امور مشهود بپردازیم و امور غیرمشهود را از هر مقوله ای که باشند، محکوم کنیم. به تعبیر «ماخ» کنت درست می گفت که به ذات، جوهر، عرض، طبیعت و علیّت نباید پرداخت; چون امر مشهودی نیست; ولی طبق همین مبنا ما باید به اتم هم نپردازیم; به جاذبیّت زمین هم نپردازیم; چون مشهود نیستند. حق را به کنت می داد که فلسفه مدرسی را رد کند، چرا که فلسفه مدرسی پر از مفاهیمی است که ما بازای آنها مشهود نیست; ولی به همان دلیل می باید مفاهیمی از این دست را که در علوم هم رایج اند; مثل مفهوم اتم، میدان، جاذبیت، نیروی مغناطیسی و ... را هم بیرون کنیم; اینها هم مفاهیمی هستند که مصادیقشان مشهود نیست. ما می توانیم بگوییم یک شیء وقتی از یک فاصله به شیء دیگر نزدیک می شود، ناگهان به آن می چسبد، اما نمی توانیم بگوییم شیء دوم دارای نیروی مغناطیسی است. ما باید فقط مشهودات خودمان را توصیف کنیم. ما می توانیم فقط گزارش نزدیک شدن دو شیء را به هم بدهیم، اما نمی توانیم بگوییم نیروی مغناطیس وجود

۱۷۵. the observable.

دارد، چون این حکم خارج از دایره مشاهدات ماست. پس در این جهت، ماخ با جرح و تعدیلی که در آراء و نظرات اگوست کنت می کند، افراطی تر محسوب می شود. مفاهیمی که ماخ به آنها اشاره می کند همان مفاهیمی است که به آنها مفاهیم نظری می گفتیم و در مقابل مفاهیم تجربی می آمد.[۱۷۶]مفهوم تجربی، مصداقی مشهود دارد، ولی مفهوم نظری مصداق مشهود ندارد.

تعدیل دومی که ماخ در نظرات اگوست کنت داد، این بود که می گفت: کنت معتقد بوده است که تنها روش شناخت واقع، روش حسی و تجربی است. ماخ می گوید این نظر درست است و تنها راه شناخت عالم واقع شناخت حسی و تجربی است; ولی در عین حال کنت فکر می کرد هرچیزی را با این روش می شود شناخت. ماخ معتقد است بسیاری از امور با این روش قابل شناخت نیستند و با هیچ روش دیگری هم قابل شناخت نیستند. به نظر اگوست کنت، هر موجودی از آن جهت که موجود است، قابل شناخت است (شناخت حسی و تجربی) ولی به نظر ماخ موجودات دو دسته اند: ۱ ـ موجودات قابل شناخت حسی و تجربی و ۲ ـ موجودات غیرقابل شناخت به وسیله حس و تجربه. موجودات دسته دوم قابل هیچگونه شناختی نیستند. اگر چیزی قابل شناختن است، فقط از راه حس و تجربه شناخته می شود و اگر قابل شناختن نیست از هیچ طریقی قابل شناختن نیست. بنابراین، ماخ معادله «موجود» مساوی با «شناختنی» را قبول ندارد; موجوداتی هم هستند که قابل شناخت نیستند. این مرحله دوم پوزیتویسم را به «مرحله اصالت تجربه و نقد»[۱۷۷] تعبیر می کنند. مارکسیستها علی الخصوص و دیگرانی بعد از «کنت» این دیدگاه را قبول داشته اند. این دیدگاه از تجربه گرایی خود کنت هم به یک معنا افراطی تر است. در این دیدگاه، در عین قائل بودن به اصالت تجربه، نقد تجربه هم در جهت ارائه محدودیتهای روشی تجربه نیز انجام می شود. لنین بعدها دیدگاه ماخ و مارکسیسم را با یکدیگر عجین کرد[۱۷۸] و ماخ را استاد خود می دانست.

همزمان با ماخ، متفکر دیگری به نام آرنیوس[۱۷۹] در غرب ظهور کرد که به لحاظ فکری تابع نظرات ماخ است. او نیز قائل به اصالت تجربه و نقد است و معمولا به این دیدگاه «مرحله دوم پوزیتویسم» می گویند، از ماخ و آرنیوس کتاب یا مقاله ای به زبان فارسی ترجمه نشده است. کما اینکه در فلسفه و جامعه شناسی نیز از کنت مطلبی به فارسی برگردان نشده است. مرحله دوم زود شکست خورد و دیری نگذشت که پوزیتویستها متوجه شدند که بدون مفاهیم نظری امکان پیشرفت علم وجود ندارد.

۱۷۶. در بحث از جان لاک و دیوید هیوم تعریف این مفاهیم گذشت.

۱۷۷. empirio criticism.

۱۷۸. ر.ک به: لنین، مادیت و اصالت تجربه و نقد.

۱۷۹. S. A. Arrhenlius.

دانشمند سوئدی در رشته فیزیکو شیمی، برنده جایزه نوبل شیمی سال ۱۹۰۳، (۱۸۵۹ ـ ۱۹۲۷).

مرحله سوم پوزیتویسم

پوزیتویسم منطقی

مسأله معناداری گزاره ها

معنا در جمله

نقد دیدگاه اثبات پذیری

مرحله سوم، مرحله پوزیتویسم منطقی[۱۸۰] است. در سال ۱۹۲۱ تعدادی از فیزیکدانان، ریاضیدانان، منطقیون و فلاسفه غربی، گرد شخصی به اسم «موریتس شلیک»[۱۸۱] که استاد ریاضی و فیزیک بوده، در شهر وین جمع شدند. شلیک آن گونه که در شرح حال او آمده است، شخصیت جذّابی به لحاظ کثرت معلومات، قدرت تفکر، سحر بیان و منش اخلاقی داشته است. از هر چهار لحاظ بسیار ممتاز بوده است. او استاد دانشگاههای آلمان بود و باعث جمع شدن عده ای از استادان دانشگاه و محققانی که بعضی از خود او هم مسن تر بودند، شد. این جمع بعدها به نام حلقه وین[۱۸۲] (در آلمان) نام گرفت و کار اصلی آن «شناخت» بود. پوزیتویسم منطقی فرآورده این حلقه است. به ترتیب تاریخ پیوستن به گروه، افراد حلقه وین به این شرح اند: اول: خود شلیک بود و بلافاصله بعد از اعلام آمادگی: رودولف کارناپ[۱۸۳] عضو شد. از شلیک کتابی به فارسی ترجمه نشده، ولی از کارناپ که شخصیتی بسیار قوی هم هست. کتابهایی ترجمه شده است.[۱۸٤]

۱۸۰. Logical positivism.

۱۸۱. Moritz Schlick. (۱۸۸۰ ـ ۱۹۳۶) فیلسوف پوزیتویست آلمانی

۱۸۲. Vienna Circle.

۱۸۳. Rudolf Carnap. (۱۸۹۱ ـ ۱۹۷۰) فیلسوف پوزیتویست آلمانی

درباره او نگاه کنید به: آرن نائس، کارناپ; ترجمه منوچهر بزرگمهر، خوارزمی، ۱۳۵۲.

۱۸۴. ر.ک به: گاردنر، مارتین; مقدمه ای بر فلسفه علم; ترجمه یوسف عفیفی، انتشارات نیلوفر (البته ترجمه کتاب چندان قوی نیست).

سوّم اوتو نویرات[۱۸۵] فیلسوف اتریشی است که به شلیک پیوست. از او نیز کتابی به فارسی ترجمه نشده است. چهارم: آقای «ویزمن»[۱۸۶] فیلسوف آلمانی تبار است که از او نیز اثری به فارسی برگردان نشده است.

اینها هسته اولیه حلقه وین اند. شلیک بعدها در دانشگاه توسط دانشجویی که گفتند دیوانه بوده است، بر اثر تیراندازی در کلاس کشته شد. بعد از مرگ شلیک حلقه وین با وجود قدرتمند بودن هر یک از اعضای آن از هم پاشید. پوزیتویسم منطقی در این دوره بدست ویتگنشتاین[۱۸۷] و پوپر[۱۸۸] احیا و حمایت شد. با اینکه هیچکدام از آنها جزو اعضای رسمی حلقه وین نبودند ولی در احیای آن نقش داشتند و هر دو نیز بعدها با مدعیات حلقه وین به مخالفت پرداختند. ویتگنشتاین، ابتدا در اتریش مهندسی می خواند و بعد کم کم علاقه مند به ریاضیات و فلسفه شد. زندگی او را به دو دوره مهم تقسیم می کنند. حاصل دوره اوّل زندگی او که به ویتگنشتاین متقدم معروف است، رساله منطقی ـ فلسفی[۱۸۹]اوست که دو ترجمه نیز به فارسی دارد. یکی ترجمه آقای دکتر محمود عبادیان و دیگری ترجمه میرشمس الدین ادیب سلطانی از انتشارات امیرکبیر است. ترجمه اوّل چندان قوی نیست. این اثر کوتاه یکی از دشوارترین متنهای فلسفی قرن بیستم است. او با این اثر، تحول عظیمی در فلسفه ایجاد کرد; منتهی به تعبیر خودش وقتی دانشجویی در محوطه دانشگاه از او سؤالی می کند او متوجه می شود که نظریات این دوره از عمرش درست نبوده است و از اینجا وارد مرحله ای می شود که به ویتگنشتاین متأخر معروف است. حاصل این دوره نیز کتاب تحقیقات فلسفی[۱۹۰] است که به فارسی ترجمه نشده است. او با اینکه از پدرش ثروت زیادی داشت، همه را به فقرا بخشید و از راه تدریس امرار معاش کرد. آرزو داشت اثر دوّمش پس از مرگ منتشر شود و چنین هم شد.

مهمترین مطلبی که از نظر او همه جا قابل طرح است این است که «هیچ چیز را مسلّم نگیرید; فکر کنید». نظریه معروف «شباهت خانوادگی»[۱۹۱] در تبیین رابطه زبان و واقعیت ناظر به آن و استفاده از تمثیل «بازیهای زبانی» برای این مطلب که زبانهای مختلف هیچ مقوّم ماهوی مشترکی ندارند و صرفاً پاره ای از مشابهت ها آنها را به یکدیگر نزدیک می کند، از مهمترین مطالبی است که در تحقیقات فلسفی مطرح شده است.

۱۸۵. Otto Neurath, (۱۹۴۵ ـ ۱۸۸۲).

۱۸۶. Waismann.

۱۸۷. Ludwig Josef Johann Wittgenstein. (۱۹۵۱ ـ ۱۸۸۹) فیلسوف اتریشی تبار

۱۸۸. Karl Raimound popper. (۱۹۹۶ ـ ۱۹۰۲) فیلسوف انگلیسی اتریشی الاصل
درباره او نگاه کنید به: براین مگی، پوپر، ترجمه منوچهر بزرگمهر، خوارزمی ۱۳۵۹.

۱۸۹. *Tractatus Logico - philosophicus*.

۱۹۰. *Philosophische Untersuchungen*.

۱۹۱. family resemblance.

پوپر نیز در ایران بسیار شناخته شده است. البته او بعد از انقلاب بیشتر شناخته شد. قبل از انقلاب فقط کتاب فقر تاریخیگری[۱۹۲] توسط آقای احمد آرام ترجمه شده بود ولی بعد از انقلاب کتابهای دیگری از او ترجمه شد. در کتاب جامعه باز و دشمنانش معتقد است سه متفکر مهّم یعنی افلاطون ـ هگل و مارکس با جامعه باز و دموکراسی دشمن بوده اند. این کتاب سه ترجمه به زبان فارسی بعد از انقلاب پیدا کرده است. ترجمه اوّل که ناقص ترین و ضعیف ترین ترجمه است از آقای علی اصغر مهاجر است. ترجمه دوّم که ترجمه خوبی است از آقای عزت اللّه فولادوند است و ترجمه سوّم هم از آقای امیر جلال الدین اعلم است. ترجمه سوم نیز دقیق و خوب است ولی نثر نامأنوسی دارد. کتاب منطق اکتشاف علمی[۱۹۳] که اولین کتاب اوست نیز دو ترجمه دارد; یکی از آقای احمد آرام که همه کتاب را ترجمه کرده اند و مانند ترجمه های دیگر ایشان ترجمه ای مکانیکی و غیردقیق است و ترجمه دیگر از آقای حسین کمالی است که ترجمه دقیقی است ولی نیمی از کتاب ترجمه شده است.

کتاب دیگری که از پوپر نیز ترجمه شده است کتاب واقعیگری و هدف علم[۱۹٤] با ترجمه آقای احمد آرام است. این کتاب، جزء اوّل مجموعه ای به هم پیوسته را تشکیل می دهد. دو بحث دیگر در ادامه آن عبارتند از برهانی برای عدم تعیّن و نظریه کوانتوم و ایجاد تفرقه در فیزیک; پوپر در هر یک از این کتابها، یکی از برداشتهای ذهنیگرایانه نسبت به شناخت را مورد حمله قرار می دهد. در کتاب واقعیگری و هدف علم بحث استقراء را تعقیب می کند. نظریه ابطال پذیری را شرح و بسط می دهد و اثر این نظریه را در تعیین حدود نگرشهای علمی و علم کاذب و غیرعلمی بیان می کند.

به نظر بنده علّت رواج اندیشه های پوپر در ایران دو علّت عمده دارد; یکی اینکه او یکی از بزرگترین نظریه پردازان «لیبرالیسم» است که توضیح این نظریه در این جا میسور نیست و دیگر اینکه آقای دکتر عبدالکریم سروش که از متفکران و صاحبنظران کشور ماست در مبانی فکری خود شدیداً متأثر از پوپر است و مروّج آراء و نظرات اوست.

حلقه وین اعضای دیگری هم داشته است که در وین زندگی نمی کردند و ما در اینجا به چند نفر از آنها اشاره می کنیم. یکی فیلسوف آلمانی الاصل امریکایی کارل همپل[۱۹۵]است. تحقیقات او بیشتر در زمینه منطق، فلسفه ریاضی، روش شناسی و فلسفه علم است. از او کتاب فلسفه علوم طبیعی به فارسی ترجمه شده است. این کتاب، ترجمه خوب آقای مهندس حسین معصومی همدانی است. دیگری، هانس رایشنباخ،[۱۹٦]

۱۹۲. *The Poverty of Historicism*.

۱۹۳. *Logic of Scientific Discovery*.

۱۹٤. *Realism and the Aim of Science*.

۱۹۵. Carl Gustav Hempel. (م ۱۹۰۵)

۱۹٦. Hans Reichenbach (۱۸۹۱ ـ ۱۹۵۳).

فیلسوف اتریشی الاصل امریکایی است. رساله دکترای خود را درباره احتمالات نوشته است. در زمینه فلسفه علم، مبانی فیزیک کوانتوم و معنای اصل تحقیق پذیری تألیفاتی دارد. از او کتاب پیدایش فلسفه علمی[۱۹۷] توسط آقای دکتر موسی اکرمی با ترجمه ای خوب و دقیق به زبان فارسی منتشر شده است.

متفکر دیگر، آیر[۱۹۸] فیلسوف معاصر انگلیسی است. او نیز از راه مکاتبه عضو حلقه وین محسوب می شود. اولین و معروفترین کتاب او کتاب زبان، حقیقت و منطق[۱۹۹] است که در دفاع از مدعیات حلقه وین نوشته شد و با اینکه در هنگام تألیف این کتاب جوان بود، کتاب او به دلیل اتقان، به مانیفیست حلقه وین مشهور شد. آیر در چاپهای بعد کتاب، جرح و تعدیلهایی در آرای خویش اعمال کرده است.[۲۰۰]

تا سال ۱۹۳۰ به مجموعه این متفکران، اصحاب حلقه وین گفته می شد ولی از اواخر دهه ۱۹۳۰ به بعد به آنها پوزیتویستهای منطقی گفته می شود. درباره علّت این نامگذاری و تفصیل آراء و نظرات پوزیتویستهای منطقی به بهترین کتابی که در این زمینه موجود است، یعنی کتاب رساله وین از آقای شمس الدین ادیب سلطانی مراجعه کنید.[۲۰۱] ما در اینجا به بیان خلاصه ای در این زمینه اکتفا می کنیم.

پوزیتویسم منطقی

شلیک در واقع، سلسله جنبان حلقه وین بود، لغت «اصحاب حلقه وین» را به کار می برد و بعدها که از او خواستند اسمی به کار برد که گویای دیدگاههای حلقه وین هم باشد، او دو تعبیر را به کار برد; یکی «تجربه گرایی منطقی»[۲۰۲] و دیگری لغت «تجربه گرایی سازگار»[۲۰۳]بود. شلیک می گفت قبل از ما اصحاب حلقه وین، تجربه گرایان زیادی در عالم غرب بوده اند، مثل: بیکن، هابز، لاک، بارکلی، هیوم و دیگران ولی تجربه گرایی آنها یکپارچه و هماهنگ نبوده است. در بخشهایی از تفکرشان تجربه گرا بوده اند و در بخشهایی ناآگاهانه تجربه گرایی را زیرپا گذاشته اند و به نوعی عقلگرایی مایل شده اند. از این رو، تجربه گرایی آنها سازگار نبوده است. مثلا کسی که اصطلاحات نظری را قبول می کند او تجربه گرایی سازگار ندارد. متقدمان بر ما، در زمینه اخلاق و زیبایی شناسی هم اظهارنظر می کردند، با اینکه ما معتقدیم

. *The Rise of Scientific Philosophy*۱۹۷.

۱۹۸. Alfred Jules Ayer. (۱۹۱۰ م)

*Language, Truth*۱۹۹.و (*Logic*۱۹۴۶).

این کتاب به زبان فارسی توسط آقای منوچهر بزرگمهر در سال ۱۳۵۶ ترجمه شده است.

۲۰۰. برای اطلاع از آثار دیگر آیر ر.ک به: خرمشاهی، بهاءالدین; پوزیتویسم منطقی، مرکز انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۶۱.

۲۰۱. ادیب سلطانی، میرشمس الدین; رساله وین، مرکز ایرانی مطالعه فرهنگها، تهران، بی تا و نیز در این باره ر.ک به: بخش پوزیتویسم منطقی کتاب فلسفه معاصر از کاپلستون، این بخش به فارسی توسط آقای علی اصغر حلبی ترجمه و منتشر شده است. این ترجمه بسیار ضعیف و غیرقابل اعتماد است.

۲۰۲. Logical Empiricism.

۲۰۳. Consistent Empiricism.

کسی که تجربه گراست، در این دو زمینه سخنی برای گفتن ندارد; زیرا طبق مبانی تجربه گرایی، در زمینه اخلاق و زیبایی شناسی نمی توان سخن معناداری گفت. شلیک با به کار بستن لغت consistente شمول تجربه گرایی را برای همه موارد منظور می داشت. لغت Logical هم همینطور است; تجربه گرایی منطقی هم یعنی تجربه گرایی که به حکم منطق است نه به حکم مزاج و غلبه احساس که گاهی مدعیات غیرتجربی و حتی غیرعقلی را هم بپذیرد. پس هر دو لغت Consistente و Logical دقیقاً یک معنا را می رسانند.

اما بعد از قتل شلیک معمولا اصحاب حلقه وین به جای اصطلاح LogicalEmpiricism، لغت Logical positivismرا به کار بردند. در فرهنگ غرب لغتی است به نام shamed و unshamed که به معنای شرمسار و ناشرمسار به کار می رود. فرض کنید اگر کسی بگوید، من پراگماتیست هستم، اما در مقام تحقیقات و مطالعات فلسفی و عملی، همیشه به جمیع لوازم این ادعا ملتزم نباشد; یعنی گاهی از موارد از پراگماتیسم عدول کند; به این فرد در فرهنگ غرب «پراگماتیست شرمسار» گفته می شود; یعنی گویا از پراگماتیست بودن خود شرم دارد و حاضر نیست به همه لوازم آن ملتزم باشد. اما اگر کسی گفت من پراگماتیست هستم و بعد با وجود عجیب و غریب ترین نتایج حاصل از این مکتب، باز هم به قول خود ملتزم بماند، «پراگماتیست ناشرمسار» نامیده می شود. پوزیتویستهای منطقی می گفتند تجربه گرایان قبل از ما همه تجربه گرایان شرمسار بوده اند و ما اولین تجربه گرایان ناشرمساریم. ما به هر موضعی که به لحاظ منطقی از دیگر موضعمان نتیجه شود، ملتزم هستیم.

پوزیتویسم منطقی برای اینکه به جمیع لوازم دیدگاه خود ملتزم بماند، مجبور شد وارد این بحث شود که برای ردّ یا قبول هر ادعایی باید از روش تجربی بهره گرفت. این موضع به این معناست که ما دیگر به روش عقلی در کنار روش تجربی قائل نیستیم. ما قبلا گفته ایم برای رد یا اثبات هر ادعایی از چهار روش به اقتضای مورد تحقیق می توان استفاده کرد. روش عقلی; حسی و تجربی; کشفی و شهودی; نقلی و تاریخی. روش نقلی و تاریخی بالمال به روش حسی و تجربی می انجامد و روش کشفی و شهودی هم یکی از انواع روش حسی و تجربی است. بنابراین می توان گفت دو روش عمده داریم: حسی و تجربی و عقلی.

غربیان، معمولا در بیان روشها چنین تفصیلی را قائل نمی شوند و به ذکر دو روش فوق بسنده می کنند یعنی روش حسی و تجربی (روش پسینی) و روش عقلی (روش پیشینی). اما از دیدگاه پوزیتویستها برای رد و قبول هر ادعایی دو روش بیشتر نیست: پیشینی و پسینی.

پوزیتویست های منطقی به لحاظ نظری کوشیدند به روش تجربی ملتزم بمانند. ولی بعد دیدند بعضی از گزاره ها را با این روش نه می توان قبول کرد و نه می توان ردّ کرد. در اینجا این مسأله پیش آمد که مشکل این گزاره ها چیست؟ اگر این سؤال از یک متفکر سنتی می شد، در جواب مشکل می گفت: روش تجربی وحسّی، روش وحید داوری نیست. همین که گزاره هایی هستند که با روش تجربی قابل اثبات و انکار نیستند، این نشان از ناکام بودن روش تجربی است و لا اقل باید قرین روش دومی بشود. اما پوزیتیویستها نمی توانستند چنین چیزی را قبول کنند، یعنی نمی توانستند بگویند مشکل در خود موضع ماست; از این رو، مسأله دیگری را پیش کشیدند و گفتند معلوم می شود بعضی از گزاره ها اصلاً بی معنا هستند. گزاره هایی که با روش حسی و تجربی قابل اثبات و انکار نیستند; بی معنایند; زیرا رد و قبول فرع معنادار بودن است.

از اینجا بحث معنا داری را مطرح کردند و این مطلب که ملاک «معنا دار» بودن یا نبودن گزاره ها چیست، اولین بار به ذهن اصحاب حلقه وین رسید. اما به محض اینکه، وارد بحث شدند، دیدند ریشه های چنین بحثی در آراء دو متفکر پیشین «هیوم» و «ماخ» نیز دیده می شود.

مسأله معناداری گزاره ها

برخورد به مشکلی که فقط از راه بحث معناداری حل می شود، اولین بار توسط پوزیتویستهای منطقی مطرح شد و برای حل مشکل، از گفته های ماخ و هیوم هم استفاده کردند. بنابراین، دو مطلب در اینجا هست: یکی برخورد با مسائلی که فقط از راه معناداری حل می شوند و دیگری روش حل مسأله معناداری; اولی را پوزیتویستهای منطقی صورت دادند و دومی در آثار هیوم و ماخ از قبل وجود داشته است.

مسأله معناداری در فرهنگ ما طرح نشده است و اگر هم گاهی طرح شده، جوابی ارتکازی به آن داده اند. در فرهنگ ما و فرهنگ سنّتی غرب، می گفتند اگر جمله بخواهد معنادار باشد، دو شرط باید داشته باشد: یکی اینکه مفرداتش معنادار باشند و دیگر اینکه از ساختار نحوی زبان عدول نکرده باشد. اگر این دو شرط در جمله ای متحقّق باشد، جمله معنادار است. پوزیتیویستهای منطقی گفتند این دو شرط لازم هستند اما کافی نیستند; یعنی جمله هایی هستند که این دو شرط را دارند ولی معنادار نیستند. سپس در صدد بر آمدند که شرط یا شروط دیگری را به این دو شرط منضّم کنند. قبل از پرداختن به این مسأله، مسأله معناداری را از افقی وسیع تر مورد مداقه قرار دادند و سه مسأله مهم را مطرح کردند که بعدها هر سه مسأله از یک درجه اهمیت برخوردار نبود.

۱. چگونه چیزهایی معنا دارند؟

شکی نیست که یکی از سلسله چیزهای معنادار «کلمات» است; دسته دوم «جملات» هستند. ولی آیا غیر از این دو دسته چیزهای دیگری هم در جهان هست که معنادار باشد؟ به تعبیر منطقی ها معناداری و بی معنایی از مقوله سلب و ایجاب نیست بلکه از مقوله عدم و ملکه است و وقتی چنین باشد، باید سؤال کرد که چه چیزهایی شأنیّت اتصاف به معناداری را دارند؟ غیر از کلمات و جملات امور بسیار دیگری نیز هست. به عنوان مثال می گویید لبخند فلانی در آن مجلس معنا داشت و به لبخند یک فرد هم نسبت معنا می دهید. یک عارف ممکن است بگوید همه حوادث جهان معنا دارند، و آیات الهی هستند، یعنی معنا دارند. درباره چیزهای معنادار مباحث زیادی بین پوزیتیویستها مطرح شده است و معمولاً تا نُه مقوله از اشیاء را به معناداری متصف کرده اند. ما از این بحث در اینجا می گذریم.

۲. معناداری یعنی چه؟

وقتی می گوییم یک کلمه یا جمله معنا دارد یعنی چه؟ مثلاً می گوییم: کلمه «اسب» معنا دارد ولی کلمه «ابس» معنا ندارد، چه فرقی بین این دو وجود دارد که اولی را معنادار می دانیم و دوّمی را معنادار نمی دانیم.

این بحث همان بحث معنای معناست که توسط پاره ای از فیلسوفان تحلیل زبانی بعدها پیگیری شد.[۲۰۴] بحث معنای کلمات زودتر از بحث معنای جملات در بین پوزیتویست ها پایان یافت. بحث معنای جملات، مشکلات زیادی ایجاد کرد و هنوز هم در کتابهای فلسفه زبان و معناشناسی بحثی قابل طرح است و ما در ادامه بحث بیشتر به «معنای جملات» خواهیم پرداخت.

۳. انواع معنا؟

آیا یک کلمه، یک قسم معنا دارد یا ممکن است دو یا چند قسم معنا داشته باشد. البته توجه داشته باشید که دو قسم معنا با دو معنا که در بحث اشتراک لفظی مطرح می شود، متفاوت است. بعضی از فلاسفه پوزیتویست معتقد شدند که معنا انواع مختلفی دارد و در میان این انواع مختلف ما با دو نوع بیشتر آشنا هستیم: یکی معنای لفظی[۲۰۵] و دوم معنای عاطفی;[۲۰۶]مثلاً درباره لغت «میز»، معنای لفظی آن را می دانیم، ولی معنای عاطفی آن خنثی است. لغت «بانو» هر دو وجه را دارد; هم معنای لفظی و هم معنای عاطفی که

۲۰۴. در این باره ر. ک به:

, Roultdge, London, 1962. *Meaning of The Meaning*Palmer, R;

۲۰۵. Literal meaning.

۲۰۶. emotional meaning.

گاهی به آن باری عاطفی هم گفته می شود. مثلاً می گویند لغت «بانو» بار عاطفی بیشتری نسبت به «خانم» دارد; در عین اینکه معنای لفظی هر دو یکی است. بعضی از پوزیتویست های منطقی معتقدند که غیر از این دو قسم معنا، الفاظ، معانی دیگری هم دارند. از جمله عده ای قائل شدند که چیزی به نام «معنای بافتی یا سیاقی»[۲۰۷] هم وجود دارد. معنای سیاقی، تقریباً «شبیه انصراف لفظ در یک بافت خاص به یک معنای خاص» در فرهنگ ماست.

اگر جمع دوستانی، کارمند یک باغ وحش باشند به محض اینکه، صحبت از شیر می کنند، با وجود این که کلمه «شیر» مشترک لفظی است; ولی شیر در صحبت آنها منصرف به شیر جنگل است. اما اگر همانها مأمور کارخانه شیر پاستوریزه باشند، معنای کلمه «شیر» شیر خوردنی خواهد بود.[۲۰۸]

معنا در جمله

چه زمانی می توان گفت جمله معنا دارد؟ در اینجا چون بحث از تاریخ فلسفه است، ما فقط گزارش اقوال پوزیتویستها را می گوییم. پوزیتویستهای منطقی معتقدند جمله ای معنا دارد که قابل تحقیق تجربی باشد; منتهی در این که «تحقیق تجربی» چیست؟ با همدیگر اختلاف پیدا کردند. ابتدا می گفتند جمله باید «قابلیت تحقیق تجربی»[۲۰۹] داشته باشد. آنها با طرح این ملاک، در واقع، دچار یک دور فلسفی شدند.[۲۱۰] گفتند جمله را وقتی می توان گفت معنادار است که قابل تحقیق تجربی باشد. منتهی بحث در این است که خود این «تحقیق تجربی» یعنی چه؟ در اینجاست که اقوالی گفته شد; اولین قول قول به اثبات[۲۱۱] تجربی است و قول دوم نظریه ابطال[۲۱۲] تجربی است. اثبات تجربی یعنی این که بگوییم ما فقط گزاره هایی را دارای معنا می دانیم که اگر به عالم طبیعت رجوع کردیم، طبیعت، قدرت اثبات آنها را داشته باشد. اگر طبیعت بتواند گزاره ای را اثبات کند، در آن صورت می توان گفت آن گزاره دارای معناست وگرنه باید گفت گزاره بی معناست. این اولین دیدگاه و زودگذرترین دیدگاه پوزیتیویستهای منطقی است. در این دیدگاه بدون استدلال و یا رجوع به عالم طبیعت معنای گزاره یا جمله فهم می شود. مثلاً «هر آبی درجه جوشی دارد» فرق می کند با اینکه بگوییم: «درجه جوش هر آبی صد درجه سانتی گراد است.» ممکن است بتوانیم از غیر رجوع به طبیعت ثابت کنیم که «هر آبی نقطه جوشی دارد»; ولی اگر بگوییم «هر آبی در صد درجه سانتی گراد به جوش می آید»، فقط باید با رجوع به عالم طبیعت آن را اثبات کرد. این شیوه را اثبات

۲۰۷. contextual meaning.

۲۰۸. در این باره ر. ک به:Stebbing, Susan, *Introduction to Logic* .

۲۰۹. empirical verification.

۲۱۰. توضیح دور فلسفی و ابطال آن خواهد آمد.

۲۱۱. Proving.

۲۱۲. falsify.

تجربی می گویند. اگر جمله «آیا مکان مکان دارد یا خیر؟» قابل جواب مثبت و منفی نیست به این دلیل است که هیچ کدام از طرفین مسأله قابل اثبات تجربی نیست و بنابراین، این جمله بی معناست. به نظر پوزیتویستهای منطقی «مکان انتها دارد» قابل اثبات تجربی است (قابل است نه اینکه ثابت شده باشد) ولی «مکان انتها ندارد» طبق این شیوه قابل اثبات نیست; چون شما را تا هر جایی هم ببرند، باز هم نمی توان گفت انتها ندارد، چون ممکن است بگویید ده کیلومتر آن طرف تر مکان تمام می شود. پس «مکان انتها دارد» معنادار است، اما «مکان انتها ندارد»، قابل تحقیق تجربی نیست و بنابراین، بی معناست.

نکته ای در همین جا روشن می شود و آن اینکه هیچ ملازمه ای بین معناداری یک گزاره و معناداری نقیض آن گزاره نیست; ممکن است یک گزاره معنادار باشد و نقیض آن بی معنا و بالعکس. قدما هم درباره چنین گزاره هایی مثل زمان، مکان، خلأ و جزء لایتجزی بحث می کردند، اما نه با رجوع به عالم طبیعت; با استدلال صرفاً عقلی می خواستند به بحث خاتمه دهند. اما، اگر تلقی پوزیتویستها را داشته باشیم، گزاره های معنادار مساوی با گزاره های مطابق با واقع نمی شوند. زیرا گزاره معنادار طبق این تلقی، زمانی مطابق با واقع می شد که بگوئیم گزاره معنادار گزاره ای است که طبیعت آن را اثبات بکند; اما در اینجا نگفتیم اثبات کند بلکه گفتیم قابلیت اثبات داشته باشد. اگر اثبات کند مطابق با واقع خواهد بود و اگر نکند مطابق با واقع نخواهد بود. بنابراین، طبق این تلقی معناداری اعم از مطابق با واقع و عدم مطابقت با واقع است.

نقد دیدگاه اثبات پذیری

همانطور که گفته شد واضحترین اشکال این دیدگاه، مسأله مبتلا شدن به یک دور فلسفی است. بعضی از جملات قابل تحقیق تجربی نبودند و ما بر آن شدیم که اثبات کنیم این جملات معنادار هستند یا خیر; آنگاه گفتیم حال که قابل تحقیق تجربی نیستند پس بی معنایند. بعد در بحث «معناداری» این ملاک مطرح شد که جمله قابل تحقیق تجربی باشد و رو آوردن به چنین ملاکی چیزی جز دور نیست. جمله ای وقتی تحقیق پذیر است که معنادار باشد و وقتی معنادار است که قابل تحقیق تجربی باشد و این بیان، بیانی دوری است.

اشکال دوم که اشکال اول را روشن تر می کند این است که خود جمله «جمله ای که قابل تحقیق تجربی نیست، معنادار نیست» معنادار هست یا بی معنا؟ باید دید که قابل تحقیق تجربی هست یا نه؟ می بینیم که قابل تحقیق نیست و چون قابل تحقیق تجربی نیست، پس خود این جمله هم بی معناست. این مهمترین اشکالی است که در فرهنگ غرب به این دیدگاه وارد شده است.

این اشکالات در ضمن اینکه به دیدگاه «اثبات تجربی» وارد است، عیناً به «ابطال تجربی» هم وارد است. کاپلستون در فلسفه معاصر این اشکال را قویترین اشکال می داند.

به نظر می رسد از این اشکال دوّم می توان پاسخ گفت که این دو جمله مربوط به دو عالم است. یکی عالم معرفت شناختی[۲۱۳] و دیگری عالم مقال.[۲۱٤] بعدها تارسکی ریاضیدان و منطقی لهستانی برای دفاع از پوزیتویست ها گفت جملات در یک لایه نیستند; لایه های معنایی مختلف دارند; یک جمله ناظر به یک لایه است، ولی خود جمله متعلق به آن لایه نیست.[۲۱۵] پس این اشکال مطرح می شود که خود این جمله در چه وضعی است. شبیه اینکه اگر کسی بگوید «من هرچه می گویم دروغ است» گفته اند این جمله ناظر به خودش نیست; یعنی می گفتند: هر جمله ای مراد از موضوعش، افراد محقق آن موضوع اند و این قضیه شامل افراد محقّق قبل از تکون این جمله می شود و بنابراین این جمله شامل حال خودش نمی شود و ناظر به عالم مقال است. چامسکی نیز به این بحث پرداخته است.[۲۱٦]

اشکال سومی که در این دیدگاه مطرح است این است که در جواب ادعای کسی که می گوید «هر جمله ای که قابل تحقیق تجربی نباشد، معنادار نیست» می توان سؤال کرد که مراد از «معنا» در این ادعا چیست؟ آیا مراد از معنا، معنایی از معناست که مردم عادی هم می فهمند یا معنای دیگری مراد است. در صورت اول دو اشکال وارد است. اگر معنای معنا را معنای عادی و متعارف لفظ بگیریم: اولاً بسیارند جملاتی که قابل تحقیق تجربی نیست و مردم عادی معناداری آن را می دانند. مثلاً اگر بگوییم «هرگاه اجل کسی برسد می میرد»، این جمله در نزد مردم عادی معنادار است، در حالی که قابل تحقیق تجربی نیست و جمله ای ابطال ناپذیر است; زیرا هیچ وقت نمی توان چنین وقتی را مشخص کرد. افراد تا نمرده اند هنوز اجلشان نرسیده است و وقتی مردند آنگاه می گویند اجلش رسیده بود. بنابراین، مفاد جمله قابل تحقیق تجربی نیست و بی معناست.

اشکال دیگر این است که این جمله به گفته منطقی ها «ناقض خود»[۲۱۷] می شود چون خود این جمله قابل تحقیق تجربی نیست، ولی مردم عادی آن را معنادار می دانند. اما اگر بگویند ماپوزیتوستهای منطقی به لغت معنا در جمله «هر جمله ای که قابل تحقیق تجربی نباشد، معنادار نیست» معنای جدیدی عطا کرده ایم و مرادمان از معنا در این جمله، معنای متعارف نیست بلکه به این معناست که قابل تحقیق تجربی نباشد; در

۲۱۳. epistomological universe.

۲۱۴. discourse universe.

۲۱۶. ر. ک به: لاین، جان; نوآم چامسکی، ترجمه احمد سمیعی. در توضیح این نقد نیز نگاه کنید به: «دویدن در پی آواز حقیقت»، مصطفی ملکیان; فصلنامه حوزه و دانشگاه، ش ۱۰.

۲۱۷. Self - violating.

این صورت این بیان، بیان توتولوژیک می شود و معنای جمله این خواهد شد که «هر جمله ای که قابل تحقیق تجربی نیست، قابل تحقیق تجربی نیست». از این رو، امثال کاپلستون می گویند این جمله، یا در نهایت نادرستی است یا در نهایت درستی و در هر دو صورت هم به درد نمی خورد. در نهایت نادرستی، یعنی اینکه ناقض خود است و در نهایت درستی، یعنی توتولوژیک است (یعنی قسم دوم) و در هر دو حال مشکل پیش می آید.

اشکال چهارم: اشکالی است که پوزیتیویستها در صدد جواب دادن به آن بر آمدند و آن این است که اگر جمله «هر جمله ای که قابل تحقیق تجربی نباشد، معنادار نیست» را بپذیریم، کل ریاضیات و منطق بی معنا می شود. چون ٤ =٢ + ٢ هم قابل تحقیق تجربی نیست. زیرا «دو» و «+» و «=» هیچکدام مصداق خارجی ندارند و همگی از مفاهیم ثانیه فلسفی اند و همین طور و «هر چیزی خودش خودش است» هم قابل تحقیق تجربی نیست. این اشکال، پوزیتویستها را بر آن داشت که یک قید به جمله اضافه کنند و بگویند: «هر جمله ای که قابل تحقیق تجربی نباشد و در عین حال از گزاره های ریاضی و منطقی هم نباشد، بی معناست» زیرا این دو دسته را نمی توانستند بی معنا تلقی کنند. وقتی این قید اضافه شد، ظاهراً مشکل مرتفع شد. ولی اشکال دیگری وارد شد و آن این که اگر شما می گویید معناداری یعنی «قابلیت تحقیق تجربی»، پس بگویید ریاضیات و منطق هم «قابل تحقیق تجربی» نیستند و چون چنین نیستند، معنادار نیستند و چرا این قید را اضافه کردید. اگر بگویند قید را اضافه کردیم، چون دیدیم واقعاً ریاضیات و منطق معنادار است و مجبور شدیم اینها را به عنوان معنادار قبول کنیم; می گوییم اگر حس می کردید معنادار است، پس معلوم می شود که مرادتان از معنا، «قابل تحقیق تجربی بودن» نیست. چون اگر واقعاً مرادتان «قابل تحقیق تجربی» بود، نمی توانستید بگویید حس می کردیم منطق و ریاضی معنادار هستند. علاوه بر آنکه، چنین موضعی از یک فیلسوف پوزیتویست ناشرمسار که بنا بود تا آخر پای بند تجربه باشد بعید است. پس معلوم می شود چیز دیگری در ذهن شما هست و آن چیز دیگر مراد شما از معناست و به نظر می رسد معنای مراد شما همان معنای عادی و متعارفِ «معنا» باشد.

ریچارد سوینبرن[۲۱۸] متکلم معروف مسیحی که به خاطر نیازهای کلامی خود وارد معرفت شناسی شد و الان از معرفت شناسان معروف معاصر هم هست، به پوزیتیویستهای منطقی اشکال دیگری وارد کرده است.

وی گفت اگر بگوییم: «وقتی همه انسانها به خواب می روند و هیچ انسانی بیدار نیست، همه عروسک ها از کمدها بیرون می آیند، رقصی می کنند و به جای اولیه خود بر می گردند.» آیا این جمله

۲۱۸. Richard, Swinburne.

قابل تحقیق تجربی است؟ به نظر می رسد قابل تحقیق نیست; چون وقتی شما بخواهید تحقیق کنید، باید بیدار باشید و این خلاف اصل خواب بودن همه برای رقص عروسک هاست و اگر هم خواب باشید که نمی توانید بفهمید رقصیده اند یا نرقصیده اند. پس این جمله قابل تحقیق تجربی نیست. ولی آیا معنا دارد یا ندارد؟ پوزیتویستهای منطقی می گفتند: گویا این جمله معنا دارد و در این صورت او می گفت پس معنای مورد نظر شما از «معنا»، همان معنای عرفی است.

اما مطلب آخر که به نظر من مهمترین اشکال به این دیدگاه است، این است که اگر دو گزاره داشته باشیم «هر آبی در صد درجه سانتیگراد به جوش می آید» و «گاهی آب و آتش در کنار هم به سر می برند.» فرق این دو جمله این است که جمله اول قابل تحقیق تجربی هست و جمله دوم نیست. زیرا هرچه بگردیم و آب و آتشی به صورت مسالمت آمیز، در کنار هم نیابیم، باز هم نقض مدّعا نیست. چون مدّعی می گوید: من گفتم «گاهی» و این «گاهی» شاید هنوز به تجربه نیامده باشد. اما شما از کجا فهمیدید که اولی قابل تحقیق تجربی هست و دومی نیست؟ چون معنایی از جمله اول در ذهن شما نقش بست و دیدید که آن معنا «قابل تحقیق تجربی» هست و معنایی از جمله دومی در ذهن شما نقش بست که دیدید «قابل تحقیق تجربی» نیست و بعد حکم کردید که یکی «قابل تحقیق تجربی» هست و دیگری نیست. پس معلوم می شود که «قابلیت و عدم قابلیت تحقیق تجربی» فرع بر معناداری است. هر جمله ای باید معنا داشته باشد و بعد وابسته به اینکه چه معنایی را به ذهن ما القا کند، بعضی جملات «قابل تحقیق تجربی» خواهند بود و بعضی نخواهند بود; اما در بی معنایی نه «عدم قابلیت» داریم و نه «قابلیت تحقیق تجربی» پس دوباره سؤال اول از نو شروع می شود که معناداری به چیست؟ مثلاً وقتی می گوییم: «هنگامی که بیضی گربه ما، با دُم خانه ما بازی می کرد، هر دو سوختند» می گویید این جمله بی معناست و احساس ناراحتی و تفاوت با جملات دیگر می کنید.

به نظر می آید که تشخیص معناداری و بی معنایی هنوز مشکل است. البته وقتی بین دو جمله احساس تفاوت می کنید، چیزی معلوم می شود و آن اینکه ملاک قدما برای معناداری درست نیست، چون در جمله فوق و نیز در این مثال «چهارشنبه عاشق پنج شنبه است» یا «بیضی به دنبال مربع می دود»، مفردات دارای معنی اند و ساختار نحوی هم در آنها رعایت شده است و با اینکه چنین است و این دو شرط محقق است، باز هم احساس ناراحتی می کنیم و متوجه بی معنایی آنها می شویم. پس در عین اینکه ملاک قدما برای معناداری قابل قبول نیست، ملاک تازه ای هم برای معناداری قرار داده نشده است.

اشکالات پنجگانه ای که به دیدگاه اثبات پذیری وارد شد به دیدگاه ابطال پذیری نیز وارد است. علاوه بر آنکه، اشکال ویژه ای هم بر اثبات پذیری وارد است و آن مسأله «استقراء» است. کسی که دم از

اثبات پذیری تجربی می زند، گویا قائل به این است که طبیعت می تواند آن گزاره را اثبات کند. مثلاً اگر صد بار به طبیعت رجوع کرد و دید طبیعت در صد درجه حرارت، آب را به جوش می آورد او حکم می کند به کلیت این قضیه و در حقیقت، معتقد شده است که استقراء می تواند چیزی را ثابت کند. اشکال هیوم در اینجا وارد است که استقراء قابلیت اثبات چیزی را ندارد و در این صورت، ابطال پذیری تجربی که مشکل استقراء را ندارد، موجه تر از اثبات پذیری تجربی است. اگر گفتید چیزی معنا دارد که طبیعت بتواند آن را اثبات کند، لازمه این سخن آن است که استقرایی که ما انجام می دهیم، می تواند مدعایی را اثبات کند، با این که استقراء هیچوقت نمی تواند چیزی را ثابت کند. اما اگر گفتید ابطال پذیری تجربی، به این معناست که گزاره ای معنا دارد که لااقل بتوان اوضاع و احوالی را تصور کرد که اگر پیش آید، گزاره ابطال می شود، دیگر این قضیه توقف بر استقراء ندارد. زیرا یک قضیه حقیقیه کلیه با یک مورد نقض ابطال می شود. این همان مطلبی است که بعدها با تعبیر پوپر این طور گفته شد: N گزاره مشاهدتی[۲۱۹] (قضایای شخصیه) هر چند این N به بی نهایت هم میل کند، یک گزاره کلّی تولید نمی کند; ولی یک گزاره مشاهدتی، می تواند یک گزاره کلی را تخریب کند. گزاره های مشاهدتی قدرت تولید گزاره های کلی ندارند، ولی قدرت تخریب «گزاره های کلی»[۲۲۰] را دارند; چون نقیض هر قضیه موجبه کلیه، یک سالبه جزییه است.

با توجه به اشکالاتی که گفته شد، تقریباً ده سال از تأسیس حلقه وین (۱۹۲٤) نگذشته بود که پوزیتویستهای منطقی دیدند اثبات پذیری قابل دفاع نیست. از این رو، آنها که می خواستند از پوزیتویسم دفاع کنند با روش ابطال پذیری به این کار می پرداختند. بعدها پوپر ابطال پذیری پوزیتیویستها را گرفت ولی دو فرق در آن ایجاد کرد و این قولی است که امروزه، به عنوان «ابطال پذیری پوپری» یا «رئالیسم انتقادی»[۲۲۱] معروف است. پس ابطال پذیری که تا الان می گفتیم ابطال پذیری پوزیتیویستها بود، نه ابطال پذیری پوپری. با پذیرش دیدگاه تحقیق پذیری از سوی پوزیتویستها لااقل سه دسته گزاره بی معنا شد.

۱. گزاره های فلسفی یا ما بعد الطبیعی: مثل «هر ممکن الوجودی نیازمند علت است »، قابل تحقیق تجربی نیست.

۲. گزاره های دینی یا کلامی: مثل «بهشت و جهنم وجود دارد»، قابل تحقیق تجربی نیست.

۲۱۹. observational proposition.

۲۲۰. universal oproposition.

۲۲۱. Critical realism.

۳. گزاره های ارزشی: که در میان آنها بر دو دسته بسیار تأکید می کردند; یکی اخلاقی و دیگر زیبایی شناختی، گزاره های اخلاقی مثل «دروغ بد است» قابل تحقیق نیست. رمز اینکه گزاره های اخلاقی قابل تحقیق تجربی نیست، این است که این گزاره ها به تعبیر پوزیتیویست های منطقی، بیان واقع نمی کنند، بلکه درباره واقع داوری می کنند و تحقیق در عالم طبیعت برای بیان واقع سودمند است، نه داوری درباره واقع. اگر گفتید: «مردم دروغگو هستند»، این گزاره مربوط به روانشناسی اجتماعی است و قابل تحقیق هم هست و در حقیقت، بیان واقع است. اما «دروغگویی بد است» نوعی داوری کردن است. همین طور در مورد بقیه اوصاف اخلاقی. گزاره های زیباشناختی هم مثل این جمله که «من از فلان تابلو نقاشی خوشم می آید»; قابل تحقیق تجربی نیست; چون بد آمدن و خوش آمدن امر قابل تحقیق نیست. اما اگر بگویید «پرتقال دارای فلان مزه است»، قابل تحقیق تجربی هست.

البته توجه به نزاع دیرینه زایش «باید» از «هست» یا «ارزش» از «واقعیت» دارید. اگر بگویید «سرقت بد است» چون موجب اختلال در نظم و امنیت اجتماعی می شود وبا دلایل آماری نیز چنین بی امنیتی را هم توضیح دهید و اثبات کنید، باز هم گزاره «سرقت بد است» اثبات نشده است، بلکه باید اثبات کنید که هر کس چنین کارهایی که موجب چنین توابعی است انجام دهد کار بدی انجام داده است تا گزاره فوق اثبات شود. یعنی اگر قیاس تشکیل دهیم: «سرقت موجب این کارهاست»، «هر که موجب این کارها شود بد است» پس «سرقت بد است» و باز هم در خود اثبات کبری مشکل داریم و اثبات آن به فلسفه اخلاق مربوط می شود. در اینجا بحث بسیار جالب دیگری مطرح است که آیا می توان اصلاً از اخلاق دفاع کرد یا نه؟ البته گزاره های ارزشی به «ظلم بد است» و «عدل حسن یا خوب است» خلاصه نمی شوند، گزاره های ارزشی دینی و مذهبی هم داریم که اصلاً در بیان پوزیتیویستهای منطقی نیامده است. درباره گزاره های حقوقی، آنها قائل به گزاره های حقوقی پوزیتیویستی هستند و به گزاره های حقوقی فطری و طبیعی قائل نیستند. در واقع همان نزاع بین حقوق طبیعی و قراردادی که معمولاً در فلسفه حقوق از آن بحث می شود اینجا مطرح است.

مطلب بسیار مهمی که در اینجا باید به آن توجه کنیم این است که اگر فرضاً ادعای پوزیتیویستها مبنی بر اینکه گزاره های ارزشی و دینی و فلسفی قابل تحقیق تجربی نیستند، پذیرفته شود; جای این سؤال هست که آیا این گزاره ها یکسره قابل هیچگونه تحقیقی نیستند؟ آیا این گزاره ها چنان که فیلسوفانی به آن معتقد شده اند، هیچگونه عقلانیتی در آنها نمی توان تصویر کرد؟ این بحث بسیار جدّی و جدیدی است

که پاره ای از فیلسوفان دین و فیلسوفان زبان به آن پرداخته اند و گزاره های دینی را معقول و غیر تجربی می دانند.[۲۲۲]

۲۲۲. برای نمونه ر. ک به: «زبان دین»، استون; سعید عدالت نژاد، فصلنامه حوزه و دانشگاه، ش ۸.

مرحله چهارم پوزیتویسم

انشعاب در پوزیتویسم

تقسیم شدن پوزیتیویست های منطقی به چندین شاخه عمده در مرحله چهارم صورت می گیرد. اولین نکته ای که وجود دارد این است که پوزیتیویسم وقتی با حالت اصلی وارد مرحله چهارم شد به چیزی به نام ابزارانگاری[۲۲۳] انجامید.

ابزارگرایی، افراطی ترین حالت تجربه گرایی است. ابزار انگاری مایه های فکری آن قبلاً هم وجود داشت ولی ابتدا به دست «بریجمن[۲۲٤] تدوین شد. او یک فیزیکدان امریکایی (نیمه اول قرن بیستم) است. او در سال ۱۹٤۷ کتابی به نام منطق فیزیک جدید نوشت[۲۲۵] و از دل این کتاب، ابزار انگاری پدید آمد. ما حصل ابزار انگاری این است که آنچه بشر تحت عنوان شناخت و علم به واقع از آن تعبیر می کند، در واقع، راه موفق اقناع سازی ذهن است; نه راه موفق کشف واقع. گاهی هست که ما می خواهیم بفهمیم عالم واقع چه وضع و حالی دارد، و وقت دیگر می خواهیم از مواجهه با پدیده ها دستخوش شگفتی نشویم و امر غیر منتظره ای برای ما رخ ندهد و در قالب ذهنی ما بگنجد. اگر مثلاً به من بگویند شما الان به کلاسی می روید که از گروه بیتل و رپی جزو شاگردان هستند، اگر ببینم یک نفر از آنها در میان سرش یک چهارراه زده است، تعجب نمی کنم; چون با قالب ذهنی ام سازگار است. اما اگر چنین حادثه ای در کلاس طلاب اتفاق بیفتد اصلاً قابل توجیه و فهم نیست.

۲۲۳. instrumentalism.

۲۲۴. Percy williams Bridgman.(۱۸۸۲ ـ ۱۹۶۱)

۲۲۵. *The Logic of Modern Physics*, The Macmillan Co. New York, 1947.

بریجمن می گفت ما آهسته آهسته به این مطلب رسیده ایم که همه راههای منتهی به واقع مسدود است و نمی توانیم انتظار داشته باشیم که واقعیات را کشف کنیم. بنابراین، همه تلاشمان برای رسیدن به گزاره هایی است که اگر در ذهنمان استقرار پیدا کردند، وقوع بعضی پدیده ها برایمان قابل انتظار است و عجیب و غریب نیست. قبلاً گفته ایم که یکی از راههای اقناع ذهن، کشف واقع است. اگر شما بفهمید واقعاً چرا استادی هر روز به کلاس درس نمی رود، ذهنتان آرام می گیرد ولی فهم واقع مطلب فقط یکی از آن راههاست. اگر احتمال معقولی غیر از آنچه در واقع هست برای شما گزارش کنند باز هم ذهن آرام می شود. به تعبیر دیگر، وقتی ذهن شما قانع شد، دو احتمال بدهید; یکی اینکه، ذهن شما به واقع رسیده است و دیگر اینکه ذهن شما به واقع نرسیده است، ولی به یک سلسله گزاره معتقد شده است که در قالب آنها، واقع قابل تبیین است. بریجمن معتقد بود که در علوم تجربی طبیعی هم همینطور است. در این علوم هم ما به چیزی بیش از ابزار انگاری نمی رسیم و باید رسیدن به واقع را کنار بگذاریم. آنچه فیزیکدان در فیزیک می گوید و شما از او قبول می کنید، فقط و فقط باعث می شود که ریختن آب از بالای آبشار به پایین، برایتان عجیب نباشد. ما در واقع، همواره به دنبال گزاره هایی می گردیم که هرچه بیشتر سیر طبیعت را موافق انتظارمان کند. ما در حال رفتن به سوی «موافقت ذهن با امور طبیعی» هستیم. اگر نظر یک فیزیکدان را رد کردیم و نظر دیگری را پذیرفتیم فقط به این خاطر است که نظر دوّمی سیر امور را بیشتر موافق انتظار ما می کند.

این سخن شبیه سخن کانت در باب مقولات است. او می گفت مفاهیم ذهنی نقش تنظیم کننده و نظام بخش دارند. یعنی در عالم خارج واقعاً زمان و مکان وجود ندارد، ولی وقتی ما با این مفاهیمی که در ذهن ما مستقر هستند، هستیم، یافته های عالم خارج در ذهن ما نظام پیدا کرده و پراکندگی خود را از دست می دهد و ذهن ما قانع می شود. ابزار انگاران به شیوه دقیقتر و وسیع تر از کانت می گویند آنچه از عالم خارج در ذهن ماست کشف واقع نیست و فقط قانع سازی ذهن ماست. اطلاعاتی را که ما از عالم واقع به دست می آوریم، نباید حمل کنیم بر اینکه عالم واقع عین یافته های ماست ولی می توانیم بگوییم که پیشرفت در کمال ذهن ماست; اینکه روز به روز ذهن ما از سرگشتگی بیشتر نجات پیدا می کند، این نوعی کمال است. ما در فیزیک از میل ترکیبی و یا لایه الکترونی دم می زنیم، اما نباید فکر کنیم که چنین چیزهایی به واقع هست بلکه اگر قائل به این مفاهیم شویم، بسیاری از پدیده های وارد در ذهن توجیه می شوند و اسباب تعجب ما را فراهم نمی آورند. نهایت کار علوم ما رهایی ما از حیرت است. بحث این دیدگاه کم کم از بحث فلسفی صرف، وارد فلسفه های مضاف (فلسفه علم) شد. این دیدگاه، امروز، یک دیدگاه فلسفه علمی است و گفته می شود از علم فیزیک، شیمی و سایر علوم، می توان تلقی های مختلف

داشت و یک تلقی هم این است که بگوییم این علوم ابزار رهایی ذهن ما از دست دو پدیده تحیر و تعجب هستند.[۲۲۶]

از دهه ۱۹٤۰ به این طرف و به عبارت دقیق تر از ابتدای دهه ۱۹۵۰ به این سو، پوزیتیویسم وارد مرحله آخر خود شد و دو شاخه در این مکتب پدید آمد. معمولاً از این انشقاق به ۱. انشقاق منطق رمزی; و ۲. «انشقاق زبان عادی» تعبیر می کنند.

انشعاب در پوزیتویسم

پوزیتیویستهای منطقی در این اواخر به گفته مورخان فلسفه، پخته تر شده بودند. آنها کم کم به این مطلب رسیدند که صرف اینکه ما بگوییم فلان ادعا بی معناست و ما کاری به صدق و کذب آن نداریم، مشکل را حل نمی کند. قبلاً به نظر آنها گزاره های دینی مذهبی، ارزشی و اخلاقی و فلسفی و ما بعد الطبیعی بی معنا بودند و چون بی معنا هستند، آنها در نفی و اثبات این گزاره ها سخنی نمی گفتند، چون هر قبول و ردّی فرع بر معناداری آنها بود. اما آهسته آهسته دیدند نه تنها نمی توان از تز معناداری دفاع کرد بلکه این تزلوازمی دارد که خود آنها هم نمی توانند کاملاً به آن ملتزم شوند. از این رو، گفتند به جای اینکه بگوییم اینها بی معناست، کار دیگری می کنیم. به طور کلی، برای مقابله با هر ادعایی سه راه وجود دارد: یکی اینکه بر مدّعا اقامه دلیل کنید. دوم آنکه بر نقیض مدّعا اقامه دلیل کنید و سوّم آنکه نه بر ادّعا و نه بر نقیض آن اقامه دلیل کنید بلکه بر مبانی و مقدماتی که باعث شد به این نتیجه غلط طرف شما گرفتار آید، استدلال کنید. پوزیتویستهای منطقی راه سوّم را انتخاب کردند. آنها گفتند درباره گزاره های دینی و مذهبی، فلسفی و ما بعد الطبیعی و گزاره های ارزشی مسائلی اتفاق افتاده است که مردم گرفتار چنین اغلاطی (به زعم آنان) شده اند. در اینجا آنها به دو دسته عمده تقسیم شدند.

یک دسته از آنها گفتند استدلالهایی که به سود چنین آراء و نظراتی می شود از لحاظ منطقی،عیب صوری دارد و نه عیب مادی.یعنی کسی که مثلاًمی گوید «شیء بی نهایت وجود دارد» و «مکان متناهی است»، در واقع، استدلالاتی او را به این نتایج کشانده است که از لحاظ منطق صورت معیوب است و چون چنین است به چنین نتایج غلطی انجامیده است. برای نشان دادن عیب منطقی صوری آنها، طبعاً باید تدقیقات منطقی انجام دهیم. این شاخه همان شاخه ای است که به آن Syimbolic logic شاخه منطق رمزی یا رقومی[۲۲۷] گفته می شود.

۲۲۶. در این باره ر. ک به: گلشنی، مهدی; دیدگاههای فلسفی فیزیکدانان معاصر، انتشارات مشرق، ۱۳۷۴ و نیز ر. ک به: باربور، ایان; علم و دین، فصل دین و روشهای علم ص ۱۶۹ – ۲۱۰، ترجمه بهاءالدین خرمشاهی، مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۶۲.

۲۲۷. Syimbolic logic در مقابل منطق سنتی به کار برده می شود. البته منطق سنّتی هم صوری است نه مادی ولی حداقل سه تفاوت با منطق سمبلیک دارد:

این گروه برای اینکه ارائه خطای صوری استدلالهای متکلمان، فیلسوفان، عالمان اخلاق و زیبایی شناسی با منطق سنتی امکان پذیر نبود، به منطق سمبلیک کشیده شدند. مثال بسیار ساده ای که کانت می گفت و اینها از او آموخته بودند این است که شما در منطق قدیم می گویید: «X موجود است»، «هر موجودی A است» و نتیجه می گیرید که «AX است» و استدلال به لحاظ صورت چون ضرب اول از شکل اول است عیبی ندارد و منطق سنتی نمی تواند بگوید این قضیه غلط است. اما در منطق سمبلیک هلیّه های بسیطه یک جور تلفیق می شوند و هلیّه های مرکبه جور دیگر و لذا موجودی که در هلیّه بسیطه هست با موجودی که در هلیّه مرکبه هست، به یک معنا نیست. در زبان فیلسوف سنتی; «X موجود است» با « Mامیدوار است» از لحاظ منطقی، یک فرم دارند، ولی به لحاظ منطق سمبلیک «X موجود است» هلیه بسیطه دارد و «M امیدوار است» هلیه مرکبه دارد و هر کدام برای فرموله شدن منطقی یک صورت خاص دارند و اگر چنین نشد، استدلال درست نیست. از این رو، پوزیتیویست های منطقی از این دهه به بعد، به منطق سمبلیک کشیده شدند. البته تکوّن منطق سمبلیک، وابسته به آمدن پوزیتیویستهای منطقی نبود و می توان گفت از زمان لایب نیتز شروع شده بود. او اولین پایه گذار مبانی منطق سمبلیک در غرب است. از شاخه پوزیتویستهای منطقی دو نفر بسیار مشهورند: یکی کارناپ و دیگری را یشنباخ که معرفی اجمالی آنها قبلاً

۱. منطق سنتی با اینکه در اصل صوری است ولی بسیاری از مباحث منطق مادی هم در آن رخنه کرده است. مثلاً بحث صناعات خمس مربوط به منطق ماده است یا انواع مغالطه های مکشوف در منطق سنتی، مربوط به ماده قضایا می شود و کمتر مربوط به صورت است. اما در منطق سمبلیک این موارد نیست و یکسره منطق صوری است.

۲. در منطق سنتی بسیاری از علوم دیگر هم وجود داشت مثل بعضی از مباحث روانشناسی ادراک (Perception Psychology) و بعضی مباحث معرفت شناسی مثلاً بحث تصور و تصدیق و تأخر تصدیق از تصور، ولی منطق جدید از این علوم غیر منطقی هم یکسره پیراسته است.

۳. منطق سمبلیک هم وسعت بیشتر و هم طرز برخورد بهتری با قضایا دارد. منطق سنتی منطق گزاره ها نبود بلکه منطق محمولات بود. یعنی در منطق سنتی گفته می شد: «الف ب است;» «ب ج است» و نتیجه گرفته می شد که: «الف ج است». اگر دقت شود وقتی چنین گفته می شود، اتم این استدلال گزاره ها نیستند بلکه حدود هستند; یعنی حدّ الف، حدّ ب، حدّ ج و ... اتم استدلال هستند. اگر شما مجموعه «الف ب است» را P و «ب ج است» را Q در نظر بگیرید هیچگاه «الف ج است» که R می نامیم نتیجه آن دو نخواهد بود. ولی در منطق سنتی به آنها با این دید نگاه می کردند که یک موضوع و یک محمول دارند و آن وقت از قضیه چنان نتیجه ای می گرفتند; اما اگر در درون خود گزاره، تجزّی حاصل نمی کردید و کل گزاره را یک واحد لایتجزی می گرفتید، چنان نتیجه ای حاصل نمی آمد. از این رو، منطق سنتی منطق محمولات است، یعنی منطق قضایا و گزاره ها نیست. اما در منطق سمبلیک، بخش کمی منطق محمولات است و بخش عظیمی منطق گزاره ها را در بر گرفته است.

بنابراین به لحاظ وسعت خیلی فرق می کند. اما به لحاظ عمق هم خیلی متفاوت است. مثلاً در منطق قدیم، ۶۴ ضرب داشتیم که از آنها ۱۹ عدد را منتج می دانستیم و ۴۵ عدد دیگر را عقیم. اما در منطق جدید، از ۱۹ عدد منتج هم، ۴ عدد عقیم به حساب می آید و فقط ۱۵ ضرب منتج داریم; چون در منطق جدید بر خلاف قدما گفته می شود که قضایای موجبه، قضایایی هستند که وجود موضوع را در درون خود فرض گرفته اند. مثلاً اگر گفتید: هر انسانی حیوان است (کلی) از این می توان نتیجه گرفت که بعضی انسانها حیوان هستند; ولی در منطق جدید این کار امکان ندارد، چون گفته می شود که هر قضیه جزئیه دلالت می کند بر اینکه موضوع آن قضیه لااقل یک فرد دارد. پس «بعضی انسانها حیوانند» در واقع، حاوی دو فقره اطلاع است. یکی اینکه بعضی انسانها حیوانند و یکی اینکه انسانی هست; ولی هر انسانی حیوان است کلی است و فقط فقره اولی را اطلاع می دهد و دلالت بر وجود حتی یک فرد از موضوع هم نمی کند و اگر بخواهید از این نتیجه بگیرد، نتیجه اقوی از مقدمات است (به لحاظ اطلاعاتی)، در حالی که، در هر استدلال درستی نتیجه باید اضعف یا حداکثر مساوی با مقدمات باشد. ما در جلد اوّل این مجموعه به پاره ای دیگر از تفاوتهای منطق قدیم و جدید اشاره کرده ایم.

گذشت. در رده بعد شاگر کارناپ، فیلسوف ملحد عصر ما کواین[۲۲۸] است. او در پیشرفت منطق و کامپیوتر نقش فراوانی داشته است.[۲۲۹]

۲۲۸. W. V. O. Quine (م 1908). فیلسوف معاصر امریکایی، استاد دانشگاه هاروارد

ــ درباره او نگاه کنید به: O,Oconner, *Acritical History of Western Philosophy*.

ــ و نیز نگاه کنید به: گفتگوی براین مگی با او در مردان اندیشه; ترجمه عزت اللّه فولادوند، طرح نو، ۱۳۷۴.

۲۲۹. برای اطلاع خوانندگان عزیز از کتابها و مقالات منطق سمبلیک به زبان فارسی به ترتیب زمان انتشار به پاره ای از آنها اشاره می کنیم:

ــ مصاحب، غلامحسین; مدخل منطق صورت (در این کتاب از شیوه کواین پیروی شده است).

ــ لنگر، خانم سوزان; منطق سمبلیک، ترجمه منوچهر بزرگمهر، انتشارات خوارزمی.

ــ فرای، ریچارد; قلمرو و مرزهای منطق صوری، ترجمه پرویز پیر (روش آموزش درختی در این کتاب تعلیم می شود).

ــ موحد، ضیاء; در آمدی بر منطق جدید، انتشارات و آموزش انقلاب اسلامی، ۱۳۶۸ (در این کتاب از شیوه لمون پیروی شده است).

ــ لنگفور; منطق ریاضی، ترجمه غلامرضا برادران خسروشاهی، نشر مرکز (این کتاب فقط برای دانشجویان ریاضی کاربرد دارد).

ــ اژه ای، علی محمد; مقدمه ای بر منطق (در این کتاب مقایسه ای ابتدایی بین منطق سمبلیک و منطق سنتی وجود دارد، در این باره به مقاله آقای ضیاء موحد در مجلّه معارف، ش نهم، ۱۳۷۲، انتشارات نشر دانشگاهی نیز بنگرید).

فیلسوفان تحلیل زبانی

فیلسوفان تحلیل زبانی

شاخه دوم پوزیتویستهای منطقی، شاخه فیلسوفان زبان عادی یا تحلیل زبانی[۲۳۰] است. این دسته از فیلسوفان به جای آنکه مشکلات بی معنایی آن سه دسته قضایای سابق الذکر را در صورت منطقی آنها ببینند، در ماده قضایا دیده اند. این گروه معتقدند مسائل و گزاره های موجود در این قلمرو ناشی از سوء استفاده از کاربرد زبان است و همه اشکالات معناداری به سوء استعمال زبان توسط فیلسوفان و متکلمان باز می گردد. اگر در هر کدام از مدعیات متکلمان و عالمان اخلاق و فیلسوفان به خوبی دقت کنیم، لفظی بد استعمال شده است و در نتیجه کسانی به واسطه آنها گمراه شده اند. مهمترین ویژگی این دیدگاه، نقّادی همه گزاره های کلی در باب جهان، ذهن، معرفت و به ویژه نقد گزاره هایی است که با فهم عرف (عقل سلیم) ناسازگار است. در اینجا منظور از گزاره های کلی، گزاره هایی است که در مقام تبیین اند; زیرا گزاره های جزئی فقط کار توصیف را بر عهده دارند. مراد از معرفت هم شناخت ارتباط میان ذهن و عین است.

این گروه معتقدند جهان علوم طبیعی و جهان هستی مسأله غامض فلسفی به ذهن انسان القاء نمی کند بلکه این سخنان فلاسفه و ساختن مفاهیمی بی معنا مثل ذات، جوهر و ضرورت، مشکلاتی را برای ذهن آدمی درست کرده اند و فیلسوفان تحلیل زبانی خود را موظف به باز نمودن این سوء

۲۳۰. Linguistic analysis.

استفاده های زبانی می دانند. این مسائل به اعتقاد آنها به سه دسته عمده تقسیم می شوند. یک دسته مسائلی که به طور کلی با کشف سوء استفاده زبانی حل می شوند. دسته دوم، مسائلی که به صورت جدی مطرح اند ولی با فهم سوء استفاده های زبانی راه حلّ آسان تری پیدا می کنند. دسته سوّم، مسائلی که با کشف سوء استفاده های زبانی معلوم می شوند که تجربی اند نه کلامی و فلسفی و باید آنها را به همان شیوه تجربی حل کرد نه با مفاهیم بی معنای فلسفی و کلامی.

اولین فردی که به این نحله گرایش دارد جورج ادوارد مور،[۲۳۱] فیلسوف معاصر انگلیسی، است. کار خود را از ۱۹۲۰ شروع کرده است و پس از سی سال سخنان او توسط گیلبرت رایل[۲۳۲] و آوستین[۲۳۳] احیاء شد.

ما در این قسمت فقط به معرفی برخی از مهمترین چهره های فیلسوفان تحلیل زبانی و آثار آنها می پردازیم و شرح و بسط آراء و نظرات آنها را به فرصتی دیگر موکول می کنیم. هیچکدام از آثار این فیلسوفان، هنوز به زبان فارسی ترجمه نشده است.

اولین متفکر این گروه آقای آوستین است. او در طول عمر خویش به تأمل، تفکر و تدریس مداوم پرداخت و از آنجا که مبتلا به بیماری سل شد و از دنیا رفت، هیچ کتابی در زمان حیاتش از او منتشر نشد. دستنوشته های باقیمانده از او توسط بعضی از شاگردانش منتشر شد. این کتابها عبارتند از مقالات فلسفی[۲۳٤](۱۹٦۱) و حس و محسوسات[۲۳۵](۱۹٦۲) و چگونه با واژه ها کار انجام دهیم[۲۳٦](۱۹٦۲). در کتاب سوّم ایشان معتقد است ما باید بیشترین وقت خود را مصروف این نکته کنیم که ما با زبان چه کاری انجام می دهیم. به اعتقاد او ما با زبان پنج کار انجام می دهیم. نقش اول زبان نقش informative یا Cognitive است. در این نقش، ما واقعیتی آفاقی (Objective) را به اطلاع مخاطب یا مخاطبان خود می رسانیم، واقعیتی که خارج از نفس من و مخاطب تحقق پیدا کرده است. وقتی می گویم «هوا تاریک است» یا «الان ساعت ۷ است» در واقع، بیان واقعیت را با زبان انجام می دهم و مخاطب را از یک فقره اطلاعات مطلع می کنم یا معرفتی از عالم آفاقی را در اختیار او می گذارم.

۲۳۱. George Edvard Moore.

۲۳۲. Gilbert Ryle. (۱۹۰۰ ـ ۱۹۷۶) فیلسوف تحلیل زبانی انگلیسی تبار

۲۳۳. J. L. Austen.

۲۳٤. *Philosophical PaPers*.

۲۳۵. *Sense and sensibilia*.

۲۳٦. *How to Things With Words*.

نقش دوم زبان، نقش عاطفی یا احساساتی[۲۳۷] زبان است. این نقش خود به دو قسمت تقسیم می شود. در این نقش، ماباواقعیت انفسی (Subjective) یا درونی سر و کار داریم. البته نه به این معنا که واقعیت انفسی را به اطلاع مخاطب برسانیم بلکه فقط با این واقعیت سر و کار داریم. این سر و کار داشتن به دو صورت می تواند باشد یکی اینکه، گوینده یا نویسنده عاطفه و احساسات خود را به مخاطب منتقل می کند. به این نقش، نقش بیانگری[۲۳۸] می گویند. دوم آنکه، نویسنده یا گوینده از طریق گفته یا نوشته صرفاً یک عاطفه و احساس را در مخاطب ایجاد می کند نه اینکه عاطفه خود را منتقل کند. به این نقش، نقش ایجادگر[۲۳۹] می گویند. البته گاهی هم هر دو نقش به صورت تلفیقی توسط زبان انجام می شود. در همه شاخه های ادبیات و هنر و به خصوص شعر این کار انجام می شود. حافظ وقتی می گوید:

دوش وقت سحر از غصه نجاتم دادند ❊❊❊ و اندر آن ظلمت شب آب حیاتم دادند

این گونه نیست که واقعاً دیشب اتفاقی افتاده باشد و حافظ در صدد بیان آن رخداد برای مخاطب خود باشد. در اینجا برداشت خود را از واقعیت به اطلاع مخاطب می رساند یا مخاطب را صاحب برداشتی از واقعیت می کند.یا اگر شاعر دیگری می گوید «زندگی در چشم من شبهای بی مهتاب را ماند» نمی خواهد بگوید که مهتاب نیست و شما بگویید چرا هست و با باز کردن پنجره مهتاب را نشان دهید و اثبات کنید. (واقعیت آفاقی) او در صدد بیان یک واقعیت انفسی است و بنابراین قابل اثبات و ردّ تجربی هم نیست. حافظ اگر گفته بود دیشب فلان غذا را خوردم و شکم درد گرفتم می توانستیم تحقیق کنیم ببینیم واقعاً این طور بوده است یا خیر؟ اما او در شعر مذکور طرز تلقی نفسانی خود را نسبت به امری بیان می کند.

نقش سوم زبان، حالت فعال[۲۴۰] زبان است. در اینجا با زبان نه واقعیت آفاقی و نه واقعیت انفسی به مخاطب منتقل می شود بلکه ما با زبان کاری انجام می دهیم. اگر من بخواهم به اتاق شما بیایم و شما نخواهید مرا بپذیرید، برای این کار دو راه وجود دارد; یکی اینکه مرا بیرون بیاندازید. (کار فیزیکی) راه دوم این است که بگویید از اتاق من بیرون بروید. در اینجا کاری که با صرف انرژی بیشتر ممکن بود با چرخش زبان وانرژی کمتر انجام دادید.

این نقش هم در درون خود به دو قسمت قابل تقسیم است. گاهی کاری که با زبان انجام می شود راه بدیلی هم دارد مثل مثال دوم که بیرون انداختن فیزیکی بدیل کار زبان بود. اما گاهی کاری است که راه

۲۳۷. emotional.

۲۳۸. expresive.

۲۳۹. evocative.

۲۴۰. performative.

بدیلی ندارد مثل اینکه بخواهید کسی را لعنت کنید یا صیغه های عقود و ایقاعات جاری کنید. اگر زبان نباشد تشویق، توبیخ، دعا، نفرین، اجرای صیغه عقد و ... شدنی نیستند. البته توجه دارید اگر کسی همه اینها را با ایماء و اشاره هم انجام دهد مثل انسان گنگ، اشاره هم نوعی زبان است.

مور در این کتاب نقش های دیگری هم برای زبان بیان می کند و در مجموع ٢٤ نقش برای زبان شمارش می کند و همه این مقدمات تمهیدی است برای اینکه بگوید فیلسوف ما بعد الطبیعی با زبان چه کاری انجام می دهد. او معتقد است فیلسوف در بین این ٢٤ نقش، نقش فریبندگی را انتخاب کرده است.

متفکر بعدی فیلسوف معاصر و در قید حیات دانشگاه آکسفورد، آقای هیر[٢٤١] است. او استاد اخلاق و از فیلسوفان طراز اول تحلیل زبانی است. کتاب مهم او در فلسفه اخلاق، زبان اخلاقیات[٢٤٢] است. اکثر فیلسوفان تحلیل زبانی به لحاظ علایق دینی، لاادری هستند و اقلیتی از آنها هم ملحدند. اما هیر از فیلسوفان تحلیل زبانی متدین به دین مسیحیت است. در سال ١٩٤٨ در مناظره ای که در آکسفورد با آنتونی فلو[٢٤٣] و بازیل میچل[٢٤٤] شرکت کرد، از نقش دین و وجود خدا در برابر فلو که منکر خداست، دفاع کرد. میچل در این مناظره حَکَم بود و در آخر به نفع هیر داوری کرد. امّا فقط ادّعای هیر را قابل قبول دانست ولی دلیل او را مردود اعلام کرد. این مناظره به زبانهای مختلف ترجمه شده و بارها از تلویزیون انگلیس پخش شده است.[٢٤٥] این مجموعه در بسیاری از کتابهای فلسفه دین نیز چاپ شده است.

شخصیت بعدی فیلسوفان تحلیل زبانی گیلبرت رایل است. او شاید از مشهورترین فیلسوفان تحلیل زبانی باشد. مهمترین کتاب رایل، کتاب مفهوم ذهن[٢٤٦] است. این کتاب به تعبیر بعضی، از مهمترین کتابهای فیلسوفان تحلیل زبانی است و متأسفانه به فارسی هم ترجمه نشده است.

رایل در این کتاب، علم النفس فلسفی گذشتگان را مورد نقادی قرار داده است. علم النفس فلسفی در غرب از تعالیم افلاطون، ارسطو، نوافلاطونیان، رواقیان و مشائیان مسیحی و دکارت و راسیونالیست های فرانسوی گرفته شده است. رایل در این کتاب ضمن توضیح مفاهیمی مثل احساس، عاطفه، عقل، ذهن، روح، انفعالات نفسانی، افعال نفسانی، اراده و تصمیم نشان می دهد که علم النفس فلسفی گذشتگان محصول استفاده نادرست از زبان است. مهمترین رکن این کتاب، همان مغالطه «اشتباه مقولی»[٢٤٧] است. اشتباه مقولی به تعبیر او این است که کسی را برای دیدار از دانشگاه آکسفورد انگلستان آوردند و تمام

٢٤١. R. M. Hare.

, 1952. *The Language of Morals*٢٤٢.

٢٤٣. Antony Flew.

٢٤٤. Bosil Mitchel.

٢٤٥. این مناظره در مجله کیان ش ١٨، تحت عنوان «کلام و مسأله تحقیق پذیری» به زبان فارسی ترجمه و منتشر شده است.

, Oxford university, 1949. *The Concept of Mind*٢٤٦. Ryle, Gilbert,

٢٤٧. Category - mistake Fallacy.

خیابانها، جدول بندیها، سالن سخنرانی، کتابخانه، اساتید و دانشجویان را به او نشان دادند، پس از همه اینها، بیرون آمد و پرسید: دانشگاه آکسفورد کجاست؟ گفتند: همین بود که دیدی. گفت: من دانشگاه اکسفورد ندیدم; کتاب دیدم، مرد و زن دیدم، سالن بزرگی را هم دیدم; جدول و خیابان را هم دیدم; اما بنا بود شما به من دانشگاه اکسفورد را نشان بدهید. رایل می گوید: در جواب چنین آدمی به نظر شما چه باید گفت؟ او می گوید: مشکل این است که یک سلسله موجودات هستند که تعیّنات علی حدّه دارند که به آن می توان اشاره کرد و گفت: این کتاب است، این میز است، این صندلی است و ... ما برای این سلسله از موجودات، واژه های متعین هم داریم; کتاب، صندلی، میز. ولی از آرایه خاصی از تعدادی از این موجودات هم، واژه ای برای آن آرایه می سازیم; ولی این واژه ها دیگر واژه های اشیاء متعیّن نیستند. اگر کسی آمد و دید اشیای متعین واژه دارند و بعد دید آرایه ها هم واژه دارند و بعد فکر کرد هرچه واژه دارد باید امری متعیّن هم داشته باشد; در واقع، مرتکب اشتباه مقولی شده است. یعنی یک مقوله از موجودات را با یک مقوله دیگر اشتباه گرفته است، یعنی مقوله موجودات متعین را با مقوله موجودات انتزاعی که از سنخ مغالطه تجوهر است به اشتباه گرفته است. این فرد هم فکر کرده بود که چون دانشگاه اکسفورد واژه دارد، باید متعین هم باشد. مثل آن کسی که گفته بود، هرچقدر تلاش کردیم که جنگل را ببینیم، از بس درخت بود، موفق به این کار نشدیم.

رایل می گوید باید دید که آیا علمای علم النفس فلسفی این اشتباه مقولی را مرتکب نشده اند؟ او می گوید: اگر انسانی دندانهایش را به هم فشار دهد یا چشمهایش حالت خون گرفتگی پیدا کند و خیره شود یا شیشه ای را بشکند یا به ظرفی پا بزند; ما در تمام این موارد می گوییم: او دستخوش حالتی به نام خشم است که آثار و خواص بیرونی آن حالت، این موارد هستند، در واقع، خشم علت همه این حالتها تلقی می شود. سپس می گوییم یک شکستن وجود دارد و دندان ساییدن و ... و علاوه بر اینها، چیز دیگری به نام خشم هم وجود دارد. ایشان می گوید: این هم اشتباه مقولی است. چیزی که ما از آن به نام خشم تعبیر می کنیم، نباید فکر کنیم چیزی مثل بقیه است و در عِداد بقیه; بلکه خشم، غیر از شکستن و دندان ساییدن و خون گرفتگی چشم چیز دیگری نیست و همین طور در مورد مهر مادری که چیزی جز نوازش و استحمام و رسیدگی به فرزند نیست. اعتقاد به مهر مادری یک اشتباه مقولی است.

رایل درباره نظر دکارت درباره ذهن می گوید نظریه او «شبح در ماشین[۲۴۸]» است یعنی انسان هست، شوکت هم دارد ولی هیچ خاصیتی ندارد. دکارت با این نظریه، چیزی در این دستگاه به نام روح تعبیه کرده است که این روح هیچ کاری نمی کند. شبح، سمبل چیزی است که اسم و رسم و هیبت و شوکت دارد،

۲۴۸. Ghest in mashine.

ولی هیچ گونه اثر و خاصیت عملی ندارد، مثل اشباحی که در افسانه های غولها و پریان هستند. به نظر رایل، دکارت چنین کاری کرده است. او اول بدن را مکتفی به ذات و مستغنی از غیر، تلقی کرده است و موجودی است که همه کارهایش را خودش می تواند انجام دهد و در عین حال، چیزی هم به نام روح در آن تعبیه کرده است و این روح هیچ کاری انجام نمی دهد. در واقع، روح نیست; شبح است. دکارت قائل بود ما بدن و روح داریم و این دو را از هم مستقل تلقی می کرد و می گفت این دو جوهر هیچگونه وابستگی به هم ندارند. حتی وقتی هم بدنمان تحت فشاری قرار گیرد و روح ما احساس درد کند، رابطه علی و معلولی بین این دو برقرار نیست و فقط یک نوع مقارنت صرف است. رایل می گوید اگر این طور است و واقعاً این دو، دو جوهر مستقل از همدیگر هستند، پس چرا ما اصلاً قائل به روح بشویم.

این کتاب رایل، تأثیر عمده ای در مقبولیت یافتن نهضت رفتار گرایی در روانشناسی گذاشت. از این نظر، بسیاری از روانشناسان رفتارگرا او را جدّ و پدر معنوی خودشان تلقی می کنند. اگر انسان آنچه را که رایل در این کتاب گفته قبول کند، به نظرش می آید که روانشناسی چیزی جز یک نوع رفتار شناسی نخواهد بود. البته بررایل نقدهای عمده ای علی الخصوص از دهه ۱۹۷۰ به این طرف نوشته شده است.

متفکر بعدی آقای استراوسون[۲۴۹] است که او هم مثل رایل انگلیسی است. از کتابهای او کتابی است به نام در آمدی بر نظریه منطق[۲۵۰] این کتاب بیشتر به یک سلسله دیدگاههای انتقادی راجع به منطق صورت پرداخته است و در عین حال کتاب بسیار مشکلی هم هست.

کتاب دیگر ایشان که آسانتر از این کتاب است، کتاب افراد[۲۵۱] است. افراد، یعنی آنهایی که دارای تشخص هستند. او در این کتاب بحث می کند که تشخص به چیست. آیا می توان به چیزی به نام تشخص قائل شد و اگر می توان تشخص به چیست؟

متفکر بعدی آقای جرالد ویزدام[۲۵۲] است. ایشان کتابی به نام تفسیر و تحلیل[۲۵۳] دارد. او می گوید فیلسوفان قبل از نحله تحلیل زبانی و علی الخصوص فلاسفه قبل از کانت، کارشان تفسیر جهان بود و تفسیر جهان یعنی تصویری از جهان بدست دادن، با این ویژگی که این تصویر اولاً نظام مند باشد، ثانیاً بین اجزاء آن ناسازگاری نباشد و ثالثاً بتواند هر امر مکشوف جدیدی را در دل خود بگنجاند، قدما با این کار جهان را تفسیر می کردند. مثلاً هر انسان عادی حرکت را مشاهده می کند (با صرف نظر از آن اشکال که آیا حرکت قابل مشاهده هست یا نه؟) و می بیند که واقعاً چیزی قبلاً این طرف اتاق بود و اکنون در حال

۲۴۹. P. E. Strawson.

. *Introduction to Logical Theory*۲۵۰.

. *Individuals*۲۵۱.

۲۵۲. J. Wisdom.

. *Interpretation and Analysis*۲۵۳.

رفتن به سوی آن طرف اتاق است. تفاوت بین ارسطو و افلاطون در دیدن و ندیدن حرکت نیست; در تفسیری است که از حرکت می کنند. می بینیم که ارسطو می گوید: «حرکت چیزی جز خروج از قوه به فعل نیست». خروج از قوه به فعل امر مشهود ما نیست بلکه تفسیر امر مشهود ماست. بنابراین، اختلاف بین فیلسوفان مختلف با یکدیگر و به طریق اولی اختلاف بین همه فلاسفه از سویی با انسان عادی، در این است که تفسیرها مختلف است، نه اینکه آنچه می بینند متفاوت باشد.

پس ما در مقام خود مشهودات با هم اختلاف نداریم بلکه فلاسفه تفاسیری از این مشهودات به دست می دهند که این تفاسیر هم با خود فلاسفه دیگر و هم با چیزی که ارتکاز ذهنی فرد عادی است، متفاوت است. اما ما فیلسوفان تحلیل زبانی دست از تفسیر جهان برداشته ایم. ما تحلیل می کنیم اما نه تحلیل جهان; بلکه تحلیل تفاسیری که از جهان شده است. ما آن تفسیرهایی را که فلاسفه سابق از جهان کرده اند، تحلیل می کنیم، برای اینکه نشان دهیم نادرست هستند. قبلاً گفته ایم که یکی از وجوه اشتراک اگزیستانیسیالیست ها و پوزیتیویستها در این است که هر دو دیدگاه غیر تاریخی و بلکه ضد تاریخی دارند، و به نوعی بدبینی نسبت به گذشتگان دچارند. این بدبینی خودش را در همین جا ظاهر می کند که ویزدام در بند آخر همین کتاب می گوید: ما موفقیم در صورتی که بتوانیم شکست فیلسوفان سابق را نشان دهیم. توفیق فلسفه تحلیل زبانی، فقط وقتی حاصل می آید که بتوان شکست همه فلسفه های سابق را نشان داد.

کتاب دیگر او کتاب مسائلی در باب ذهن و عین[۲۵۴] است. در این کتاب آقای ویزدام، مبحثی را پیش کشیده است که در اینجا به اجمال به آن اشاره می کنیم. اگر کسی به شما گفت که ویژگی صندلیها این است که چوبین باشند و شما از او دلیل خواستید که چرا یکی از خصائص ذاتی صندلیها را «چوبین بودن» می داند، او نمی تواند بگوید چون این صندلیهایی که ما می شناسیم از جنس چوب هستند. چون صندلیهای دیگری هم هست که چوبی نیستند. یالااقل احتمال وجود آنها هست. بنابراین، صرف اینکه صندلیهای شناخته شده توسط ما، از چوب ساخته شده اند، نشانگر این نیست که یکی از ذاتیات صندلی «چوبین بودن» باشد. احتمال اینکه صندلیهای «غیر چوبین» هم داشته باشیم، هست. به نظر ویزدام، فیلسوفان سنتی یک اشتباه بزرگ درباره روح مرتکب می شدند و آن این است که فیلسوف سنتی می گوید ما انسانها (و احیاناً حیوانات) دارای روح هستیم. ما می پرسیم به چه دلیل؟ او می گوید برای اینکه ما انسانها دارای علم و اراده هستیم، و ماده صرف دارای علم و اراده نیست. ما در خودمان به علم حضوری اراده و خواست را می یابیم ولی در سنگ و چوب و قطره آب که علم و اراده نیست معلوم می شود که ما ماده صرف نیستیم; چون اگر ماده صرف بودیم، مثل سنگ و چوب بودیم که علم و اراده ندارند. همین که آنها علم و

. *Problems of Mind and Matter*۲۵۴.

اراده ندارند و ما داریم، دلیل بر این است که آنها ماده صرف اند و ما خلیط با چیز دیگریم; ماده ایم همراه با نفس.

ویزدام در این کتاب می گوید: به این استدلال دو اشکال وارد است و اشکال دوم اهم از اشکال اول است. اشکال اول این است که شما می گویید سنگ و چوب علم و اراده ندارند. از کجا می گویید؟ اگر کسی ادعا کند که تمام موجودات عالمِ ماده، علم و اراده دارند، چگونه می توانید حرف او را رد کنید؟ ممکن است در اینجا به نظر شما بیاید که ما انسانها که علم و اراده داریم، این علم و اراده مظاهری دارد، آثار و خواص بیرونی دارند و این آثار و خواص را در سنگ و چوب نمی شود یافت. جواب ویزدام این است که اگر بگوییم در خارج الف و ب و ج و د آثار و خواص علم و اراده اند اشکالی ندارد; ولی از این بر نمی آید که آثار و خواص علم و اراده فقط الف و ب و ج و د است; ممکن است بعضی از آثار و خواص علم و اراده در من و شما ظهور کند و بعضی دیگر در سنگ و چوب. ممکن است در من آثار و خواص علم و اراده (یا هر امری) یک نوع باشد و در دیگرموجودات به نوع دیگر. مگر شماهمه خصلتهای علمو اراده داشتن را احصاء کرده اید؟!

اشکال دوم این است که شما می گویید مثلاً جمادات علم و اراده ندارند، ما هم آن را قبول می کنیم; اما از کجا که نتوان هم علم و اراده داشتن و هم علم و اراده نداشتن را، به ماده نسبت داد. چه استدلالی وجود دارد که اگر در جایی علم و اراده هست، باید در آنجا چیزی غیر مادی باشد. مگر محال است که یک شیء در جایی اثر و خاصیتی از خود نشان دهد و در جای دیگر اثر و خاصیتی از خود نشان ندهد. به تعبیر دیگر، شما می توانید بگویید که «آب داغ است» و دلیل آن را هم بگویید. چون ما با آبهایی که سر و کار داشتیم داغ بوده اند. کسی می تواند بگوید آب می تواند آب باشد و داغ هم نباشد. اینکه ما در یک جا داغی آب را دیدیم، دلیل بر این نیست که داغی ملازم آب است، آب هیچگونه ملازمتی با داغی ندارد.

به همین ترتیب، شاید بتوان گفت تمام عالم از ماده درست شده است و این ماده یک جا هوش نشان می دهد و جایی دیگر نشان نمی دهد. جایی حافظه نشان می دهد و جایی همین ماده حافظه نشان نمی دهد. جایی علم و اراده از ماده بروز می کند و جایی دیگر بروز نمی کند. چه دلیلی هست که این اثر و خاصیت که در ما هست نمی تواند انتساب به ماده داشته باشد. ظاهراً تنها دلیلی که سنّتیان دارند این است که در جاهای دیگر، ماده این اثر و خاصیت را از خود نشان نداده است. ایشان می گوید: محال نیست که در جایی یک چیز اثر و خاصیتی نشان بدهد و در جای دیگر آن اثر و خاصیت را نشان ندهد. بروید به فضای گلها و ایشان می گوید که فیلسوفان گلها با هم بحث می کنند و می گویند ما گلها از ماده درست

شده ایم، ولی انسانها اصلاً از ماده درست نشده اند. بعد یکی از آنها اعتراض می کند که چه دلیلی بر این مدّعا داری؟ او می گوید اگر از ماده درست شده بودند، باید در بهار می شکفتند و در پاییز پژمرده می شدند. چون ما که از ماده درست شده ایم، چنین خاصیتی داریم; ولی از انسانها چنین چیزی دیده نشده است.

آیا استدلال گلها استدلال درستی است؟ اگر هر موجودی خود را دارای صورتی خاص از جلوه ماده بداند می تواند بگوید هر موجود دیگری هم به شرطی دارای ماده است که ماده در آن موجود هم به همین صورت جلوه کند.

بنابراین، هیچ بعید نیست که همه خواصی که ما در عالم می بینیم، خواص ماده باشد; ولی این خواص ماده در هر بافتی یک نوع عمل کند. در یک جا علم و اراده، در جای دیگر شگفتگی و پژمردگی و در جای سوم هم سیلان و ثبات نشان دهد. پس لااقل این است که فیلسوف سنتی برای اینکه در ما آدمیان غیر از ماده، چیزی به نام نفس وجود دارد، دلیل ندارد.

کتاب دیگر او کتاب ارواح دیگران[۲۵۵] است. قبلاً اشاره کرده بودیم که اگر ما انسانها دارای روح باشیم، به روح خودمان (صرف نظر از اشکال هیوم) علم حضوری داریم. اما صحبت از این است که از کجا می فهمم شما دارای روح هستید. من به ارواح دیگران چگونه علم دارم؟ البته به جسم دیگران از راه حسّ و علم حصولی علم پیدا می کنیم اما به روح دیگران چطور؟

این بحث که، امروزه، یکی از بحثهای معرفت شناسی به حساب می آید و معمولاً در کتب معرفت شناسی به آن پرداخته می شود موضوع این کتاب است که نسبتاً مفصل هم هست.

آخرین کتاب ایشان، فلسفه و روانکاوی[۲۵۶] است. به نظر بنده این کتاب برای مطالعه بسیار عالی است. در این کتاب به یک نکته که قبلاً ما به مناسبتی گفته ایم، اشاره شده است. فروید می گفت: ما اگر ساخت روحمان را اندازه بگیریم، قسمتی از آن را «ساحت خود آگاه روح» می گوییم و قسمت دیگر را «ساحت ناخودآگاه روح» می گوییم. بخش عمده ای از انگیزه های ما برای اعمالی در قسمت ناخود آگاه روح ما نهفته است و ما هیچ گونه وقوفی بر چرایی انجام آنها نداریم. اما در عین حال، یک ویژگی انسان این است که می خواهد آنچه را انجام می دهد، با توجه به بخش خودآگاه روحش باشد و انجام آن را موجه جلوه دهد. به این فرآیند، «فرآیند دلیل تراشی»[۲۵۷] می گویند. دلیل تراشی یعنی کاری را که با انگیزه و نیت و مقصد دیگری انجام گرفته است، من برای موجه جلوه دادن آن دلیل می تراشم. دلیل تراشی چیزی از مقوله

۲۵۵. *Other Minds*.

۲۵۶. *Philosophy and Psychoanalysis*.

۲۵۷. rationalization.

بهانه جویی است. تمسّک به اموری که دیگران می پسندند. این مطلبی است که فروید اول بار در روانکاوی گفت. در کتاب فلسفه و روانکاوی نویسنده می خواهد یک نوع مطالعه روانکاوی در مهمترین آراء و نظرات فلسفی گذشتگان داشته باشد و نشان دهد اگر گذشتگان به این رأی معتقد می شدند، به خاطر چه دلیل تراشی بوده است. در واقع، چیزی به سود آنها بوده است که به این رأی معتقد شده اند و فلان رأی دیگر را قبول نکرده اند. البته همانطور که در نقد روانکاوی فروید گفته اند، این نوع سخنان از سخنانی است که دامن خود قائل را هم می گیرد و او هم باید به نوعی دلیل تراشی، به جای استدلال، به سود رأی خود تمسّک کند.

آخرین فیلسوفی که ما در مورد آرای او صحبت می کنیم ویتگنشتاین متأخر است. او در دوره اول اصلاً به زبان عادی و نحله تحلیل زبانی اعتقاد نداشت بلکه شدیداً مخالف این طرز تفکر بود. او در دوره دوم عمر خود به نحله تحلیل زبانی (زبان عادی) گرایش پیدا کرد و چند کتاب در این باره نوشت. این کتابها در جهات مختلفی و نه فقط در جهتی که او می خواست، تأثیر زیادی داشته اند. ما به شرح حال او در همین مجموعه اشاره کردیم.

اولین کتاب این دوره از عمر او، کتاب تحقیقات فلسفی[۲۵۸] است. همان طور که قبلاً هم گفتیم این کتاب به زبان فارسی ترجمه نشده است. کتاب دیگر او، تحت عنوان ملاحظاتی درباره مبانی ریاضیات[۲۵۹] در ۱۹۵٦ منتشر شد. کتاب دیگر او کتابهای آبی و قهوه ای[۲٦۰] است. او دو دفترچه یادداشت با جلدهای آبی و قهوه ای داشت که هرگاه نکته ای به ذهنش می رسیده بسته به مشخصات آن، در یکی از دو دفترچه یادداشت می کرده است.

بعدها شاگردان او تصمیم گرفتند که مندرجات هر دو دفترچه را منتشر کنند و در یک جلد و به این نام منتشر شد. کار انتشار به طور عمده بدست شاگرد بسیار معروف او خانم آنسکمب[۲٦۱] که تقریباً قوی ترین شاگرد ویتگنشتاین است، انجام گرفت. کتاب دیگری نیز تحت عنوان در باب یقین[۲٦۲] در سال ۱۹۵۸ از او منتشر شده است.

او در میان فیلسوفان تحلیل زبانی گرایش الهی دارد و به همین خاطر و به این جهت که بتواند این گرایش را با مبانی فلسفی و معرفت شناسی خود آشتی دهد، به مکتبی به نام «فیدئیزم»[۲٦۳] دامن زد. کلمه

۲۵۸. *Philosophicall Investigations*, 1953.

۲۵۹. *Remarks on The Fundamentals of Mathematic*.

۲٦۰. *The Blue and Brown Books*, 1958.

۲٦۱. Anscomb.

۲٦۲. *On Certainty*.

۲٦۳. Fideism.

فیدئیزم، در واقع، ریشه لاتین Faith به معنای ایمان است. فیدئیزم، یعنی «ایمان بدون دلیل» یا «ایمان علیرغم دلیل». این دو شاخه در فیدئیزم مطرح است و یک شاخه آن مربوط به کی یرکگور است و شاخه دیگر مربوط به ویتگنشتاین. کی یرکگور، فیلسوف اگزیستانسیالیست قرن قبل، درباره ایمان، اعتقاد داشت ما نباید گمان کنیم که ابتدا باید گزاره ای اثبات عقلانی بشود و بعد به این گزاره اثبات شده ایمان آوریم; یعنی همان چیزی که متکلمان سنتی گمان می کردند. متکلم سنتی در بحث توحید، اول اثبات خدا می کند; بعد اثبات وحدت خدا، بعد اثبات عدل الهی; بعد اثبات حکمت الهی و... .

مهمترین پیشفرض ناگفته علم کلام این است که برای انسان ابتدا باید چیزی اثبات عقلانی بشود تا زمینه ایمان آوردن او به آن چیز مهیا شود. به عبارت دیگر، دفاع عقلانی از گزاره های دینی و مذهبی، بالمآل به سود دین است. این پیشفرض باعث می شود متکلم در یاری و دفاع از دین به استدلالهای عقلانی تمسّک کند وگرنه اگر به این نتیجه عقیده نداشت، خودش به دست خود دین را در مهلکه ای که به سود آن نیست نمی انداخت. در گذشته فرهنگ ما و فرهنگهای دیگر، کسانی بودند که به نظرشان این پیشفرض اندکی قابل خدشه بود. مثلاً غزالی که کتاب مهم الجاء العوام عن علم الکلام[۲۶۴] را نوشت به همین خاطر بود. غزالی معتقد است که اگر مردم وارد بحث عقلانی شدند، آن اندک ایمان و اعتقادی را هم که دارند از دست می دهند. در غرب «بونا و نتوره»[۲۶۵] بخاطر این دیدگاه معروف است. اگوستین قدیس کما بیش چنین دیدگاهی داشت که دفاع عقلانی از دین، در نهایت به نفع دین نیست. کی یرکگور به خاطر این دیدگاه وارد مباحث کلامی نشد. او می گفت: من اصلاً کاری به این ندارم که آیا دفاع عقلانی بالمآل به سود دین است یا به زیان آن; اگر چه خودش معتقد به زیان دین بود; بلکه من می گویم به کتاب مقدس رجوع کنیم و ببینیم آن ایمانی که کتاب مقدس از ما می خواهد، چگونه باید حاصل بیاید. از هر راهی که در آنجا گفته شده، آن را حصول کنیم. او معتقد بود ایمانی که کتابهای مقدس (عهد عتیق و عهد جدید) از ما می خواهند، این نیست که اول گزاره ای را اثبات کنیم و بعد به آن ایمان آوریم. چون اگر گزاره ای را اثبات کردی، نمی توانی بگویی «به آن ایمان داریم» بلکه باید بگویی «به آن علم داریم». گزاره ای که بر من مطابقت با واقعش آشکار شد، دیگر نمی توان گفت متعلّق ایمان من است، باید گفت من به این گزاره علم دارم. به نظر او فرق ایمان با علم در این است که علم پس از اثبات حاصل می آید، و ایمان علی رغم دلیل و فرق کی یرکگور با ویتگنشتاین در همین است. به این ایمان گرایی «فیدئیزم افراطی» می گویند که مربوط به کی یرکگور است. یعنی بر خلاف دلیل ایمان می آوریم. فیلسوفان قرون وسطی نیز می گفتند: «ایمان

۲۶۴. بازداری مردم از ورود به علم کلام.

۲۶۵. Bonaventore.

می آورم چون باور نکردنی است; ایمان می آورم چون محال است; ایمان می آورم چون خلاف عقل است.» این سه مورد، نوعی فیدئیزم افراطی است.

ویتگنشتاین می گفت ایمان علی رغم دلیل نه; ولی ایمان بدون دلیل آری. یعنی دلیل به زیان و سود گزاره اقامه نشده است. ولی به آن ایمان می آوریم. پس هر دو فیلسوف در یک جهت وفاق دارند و آن اینکه هر دو می گویند: اگر به سود گزاره ای دلیل داشته باشیم، به آن گزاره علم داریم نه ایمان; اما در اینکه چه زمانی ایمان پیدا می کنیم، بین این دو اختلاف هست. ویتگنشتاین می گوید: وقتی به گزاره ایمان می آوریم که آن گزاره دلیلی به سودش نباشد و کی یرکگور می گوید: وقتی ایمان می آوریم که به زیان گزاره دلیل داریم، یعنی یکی از شروط لازم ایمان آوردن این است و برای شرط کافی آن هم باید به «قائل» گزاره اطمینان و اعتماد داشته باشیم. یعنی در قضیه «قیامتی هست» علاوه بر شروط هر یک از دو فیلسوف باید به قائل این قول (پیامبر اکرم(ص) یا قرآن) هم وثوق داشته باشیم.

ویتگنشتاین به «فیدئیزم اعتدالی» قائل بود. پس فیدئیزم دو شاخه دارد و هر دو شاخه در این جهت که به تفکیک ایمان و علم قائلند، مشترک اند. یکی می گوید ما به چیزی ایمان می آوریم که دلیلی به سود آن نباشد و دیگری می گوید به چیزی ایمان می آورم که دلیل بر ضد آن داشته باشم مانند مثالی که در فرهنگ ما از ابن سینا درباره معاد نقل است: چیزی که از معاد برای ما اثبات شد، معاد روحانی است و برای معاد جسمانی دلیلی نداریم; ولی با اینکه دلیلی برای معاد جسمانی نداریم، چون مسلمانیم به آن ایمان داریم. این در واقع نوعی فیدئیزم اعتدالی است.

ویتگنشتاین ایمان آوردن را هم یک فرآیند می داند که بدست آوردن آن به تلاش انسان بستگی دارد، ولی وقتی حاصل آمد، از اختیار انسان خارج می شود. در اینجا او مثال معروف «تصویر» را زده است و از این نظر به این دیدگاه معمولاً «دیدگاه تصویری از ایمان»[۲۶۶] گفته می شود. او می گفت توجه کنید به نقاشیهایی که می کشند و به بچه ها می گویند یک شکارچی در این جنگل در گوشه ای پنهان شده است، شما او را پیدا کنید. او می گفت بچه ها تا وقتی شکارچی را پیدا نکرده اند، تمام تلاش و کوشش خود را صرف می کنند تا او را پیدا کنند. ولی بعد از این که شکارچی را پیدا کردند و دیدند و یا دیگری او را به آنها نشان داد از آن لحظه به بعد نمی توانند به عکس نگاه کنند و شکارچی را در آن گوشه خاص نبینند. از لحظه پیدا شدن و رویت شکارچی در عکس، اولین چیزی که در نگاه به عکس می بینند، همان شکارچی است. پس تا ندیده ایم، باید تلاش و کوشش خودمان را برای دیدن آن بکنیم ولی وقتی دیدیم با تلاش و کوشش خودمان نمی توانیم کاری کنیم که آن را نبینیم. ویتگنشتاین می گفت آن عکس، جهان طبیعت است

۲۶۶. represenation of faith.

و آن گمشده ای که می گفتیم باید در این عکس پیدا کنیم، خداست. تا انسان ایمان حاصل نکرده است، هرچه نگاه می کند، خدا را نمی بیند، در حالی که در و پنجره و آب و انسان و کوه و طبیعت را می بیند ولی بعد از اینکه انسان بر اثر ریاضتهایی که کشید، ایمان برای او حاصل آمد و خدا را دید، نمی تواند دست خدا را در طبیعت نبیند.

به دریا بنگرم دریا تو بینم *** به صحرا بنگرم صحرا تو بینم

به هرجا بنگرم کوه و در و دشت *** نشان از قامت رعنا تو بینم

او برای تبلیغ دین پیشنهادی دارد. پیشنهاد او این نیست که متکلمان و مدافعان دین بیایند و استدلال کنند. استدلال کردن برای ایمان، مَثَل کسی است که می خواهد در آن عکس، شکارچی را ببیند. هرچه نگاه می کند درخت، جوی آب، کوهها و ... را غیر از شکارچی می بیند، اما شکارچی که دیدنش منظور ماست، نمی بیند. استدلال عقلی، فقط نشان دادن اجزای جهان است و نشان دادن دست خدا با این اجزاء قابل جمع نیست.

سخن پایانی

۲٦۷

ما در مواجهه با فلسفه غرب، به قول جامعه شناسان، دستخوش «تأخیر فرهنگی» شده ایم. تأخیر فرهنگی، یعنی اینکه مجموعه ای از تفکر و آراء و سخنان دانشمندان در جایی از دنیا گفته شود ولی تا این آراء و نظرات به گوش ما برسد مدت زیادی طول بکشد. بنابراین، ما با پاره ای از مردمان این روزگار به لحاظ زمانی و تقویمی در یک زمانیم ولی از لحاظ فرهنگی در یک زمان به سر نمی بریم. این تأخیر فرهنگی، موجب عوارضی هم در مسائل مختلف شده است; از جمله آنکه، ما همانند بچه ای که عموی خود را که مدتها در سفر بوده است، یکباره می بیند و هم دیدن چنین عموی نادیده ای برای فرزند عجیب و غریب است و هم رشد کودک برای عمو قابل توجه است، با مسائل برخورد می کنیم. اینکه می بینیم امروزه، در کشور ما چیزی به نام «کلام جدید» متداول شده است، ناشی از قطع رابطه فرهنگی ششصد تا هفتصد ساله ما با دنیای غرب است. در این مدت، کلام در غرب لحظه به لحظه تطور پیدا کرده است. غربیها وقتی به کلام خود نگاه می کنند، چیز جدیدی در کلام نمی بینند، چون این تغییرات طبیعی و به آهستگی انجام شده است. اما، ما که ششصد سال است این کلام را ندیده ایم – تقریباً از اواخر اندلسیانی مثل ابن رشد، ابن باجه و ابن طفیل و در این سی سال اخیر با ترجمه ها با کلام آنها آشنا می شویم برای ما جدید است.

در زمینه فلسفه نیز همین طور است. فلسفه در میان ما، بنا بر ادلّه ای رشد نکرده است. دائماً فیلسوفی کتاب نوشته است و دیگری بر آن تعلیقه زده است و دیگری بر تعلیقات او، تعلیقه ای افزوده

است. یکی شرح می کند و دیگری تلخیص. به عنوان نمونه، اگر واقعاً بی طرفانه به آثار حاج ملا هادی سبزواری نگاه کنید، تفاوت محسوسی با آثار صدرالمتألهین در آن نمی بینید.

برای ما که از آثار ملا صدرا می خواهیم به آثار فلسفی مثل هوسرل و برنتانو جهش کنیم، حرفهای آنها مثل همان عموی نادیده، عجیب و غریب است. اولین عارضه تأخیر فرهنگی، همین عدم فهم فلسفه غرب است. نکته دیگری که باعث نفهمی فلسفه غرب است این است که در بین ما فلسفه و کلام گره خورده است و در میان غربیان به کلی دو علم جداگانه اند. در میان ما فلسفه کلامی است و کلام نیز فلسفی است و این باعث شده است که نه کلام ما و نه فلسفه ما به خوبی رشد کند. زیرا، در این صورت، فیلسوف همیشه دچار نوعی خودسانسوری است; یعنی نگران متون مقدس (قرآن و سنت) است و به عقل خود اجازه جولان نمی دهد و از طرفی هم به آرای مخالف بها نمی دهد و با عبارات «هذا قول سخیف» یا «دلیل من خالفنا علیل» از اقوال دیگران می گذرد.

عیب کلام فلسفی هم این است که متکلم که باید خود را مدافع قرآن و سنّت بداند، خود را مدافع اقوال ارسطو و افلاطون و نوافلاطونیان هم می بیند و آنها را نیز مقدس می پندارد. با این دیدگاه، بار خود را سنگین می کند و در جبهه مبارزه با هجوم دیگران خود را ضعیف و ضعیف تر می کند. غربیها به دلیل اینکه در قرون وسطی، علاوه بر دفاع از متون دینی می خواستند از ارسطو و افلاطون هم دفاع کنند، شکست خوردند. وضع امروز ما نیز همین گونه است. اگر در کتابهای معارف اسلامی دانشگاه که به عبارتی کتاب کلامی ماست و درصدد دفاع از اعتقادات ماست، «حرکت جوهری» ملاصدرا را گنجاندیم، این نشان می دهد که قبل از ظهور ملاصدرا، اعتقادات مسلمانان معیوب بوده است، چون به حرکت جوهری قائل نبودند. علاوه بر آنکه، اگر دانشجوی تیز هوشی به حرکت جوهری ایراد گرفت و توانست نشان دهد که حرکت جوهری یا به کلی غلط است یا دلیل آن وافی به مقصود نیست، هم خود او و هم همکلاسیهای او و چه بسا استاد معارف به این گمان باطل بیفتند که به اسلام حمله شد و اسلام نتوانست ازخود دفاع کند. اساتید معارف نباید گمان کنند آنچه در دفاع از دین گفته می شود خود «دین» است بلکه دفاعیات یک ابزار و روش دفاع از دین است که می تواند معیوب، صحیح و متکامل باشد.

غربیها کلام و فلسفه را از ناحیه موضوع، روش و غایت از یکدیگر جدا کردند و به نظر بنده همین مسأله باعث پیشرفت فلسفه و کلام شد و بر خلاف القایی که در فرهنگ ما می شود هم فلسفه غربی و هم کلام غربی از قوّت برخوردارند. بعضی از متفکران ما در کتابها و مصاحبه های خود می گویند ضعف فلسفه غرب این است که دائماً بین مکاتب آنها تعارض و تغایر برقرار است ولی ما مکتب فلسفی واحدی داریم. به نظر بنده همین نکته، دلیل ضعف فلسفه ماست. قوّت فلسفه آنها در تحرّک و پویایی آنهاست. بلی در کلام به دلیل وجود یکسری امور مشترک، امکان هرگونه مانوری برای متکلم وجود ندارد. اما در فلسفه،

هر چقدر بتوانیم حرف جدید بزنیم و در حرفهای دیگران خدشه کنیم، موفق تر هستیم. اگر واقعاً حُسن فلسفه به این است که انشعاب نپذیرد، پس اولین اشتباه را شیخ اشراق کرده است که به اصول مشائیان حمله کرد. چطور، نوآوری شیخ اشراق، نقطه قوّت فلسفه اسلامی است اما آنها که همواره در حال نوآوری هستند، این نوآوری نقطه ضعف آنهاست! اگر ما هنوز که هنوز است وقتی می خواهیم کتاب کلامی بخوانیم کشف المراد می خوانیم این یعنی از زمان خواجه نصیر تا الان کتابی بهتر از آن نداریم، آیا این علامت رشد ما و تکامل کار فکری ماست؟ این نقطه ضعف ماست.

نکته دیگری که به نظرم می رسد باید به آن بها بدهیم این است که در کار تحقیق و تعلیم از هرگونه مواجهه ای با آراء و نظرات دیگران (شرقی و غربی) باید استقبال کنیم. در این مواجهه، ما قدر و اندازه خود را می شناسیم و نقاط قوّت را تقویت و نقاط ضعف را ترسیم می کنیم و این در هر حال پیروزی است. از این رو، به نظر بنده این حالتی که در فرهنگ ما (اعم از حوزه و دانشگاه) وجود دارد که طلبه و دانشجو را از مواجهه با افکار دیگران باز می دارند و آنها را از هر چیزی تحت عنوان کتاب ضالّ و مضلّ دور نگه می دارند، بسیار غلط است. ما باید در مواجهه با عالم بفهمیم در کجای تاریخ قرار داریم و در تکفیر و تفسیق دیگران سودی نیست. در این مواجهه، نه فقط افکار غربی که با فرهنگ عظیم شرق (فرهنگ چین – ژاپن – هند) نیز آشنایی ضرورت دارد.

نکته آخر اینکه در جبهه بندیهای فرهنگی زمانه، ابتدا باید در کنار همه معنویون جهان با مادی گرایی مقابله کنیم. به مسائلی بپردازیم که در این اردوگاه باعث پیروزی معنویون جهان شود. بعد از آن در درون معنویت گراها، نوبت به گفتگوی اسلام و مسیحیت می رسد و اگر پیروز شدیم آنگاه اختلافات مذهبی خود را در برابر مذاهب دیگر مطرح کنیم. ما امروزه، اولین مقابله فکری خود را از وهابیها و سنّیها می خواهیم شروع کنیم و این مثل کسی است که در جبهه در حال شکست است و در همین حال در سنگر خود به مجادله می پردازد.

امیدوارم با طرح مباحثی که گذشت توانسته باشیم دید جامعتری نسبت به مسائل فلسفی و کلامی پیدا کنیم و از تنگ نظری، کم کاری و جدی نگرفتن رقبای فکری خود بر حذر باشیم و بدانیم امروز، شاید بیش از هر زمان دیگر وظیفه ای سنگین تر بر دوش ما وجود دارد. اگر در مجموعه دروس تاریخ فلسفه، ما با آرای مشهورِ متفکران خود نیز ابراز مخالفتهایی کردیم همگی به دلیل رشد و پویایی در علم و فرهنگ است و هیچ مَحْمل دیگری را بر نمی تابد.

والسلام علیکم و رحمة الله و برکاته

zxzxzxzxzxzxzxzxzxzxzxzxzxzxzx

فهرست

مقدمه ... ۵

فلسفه معاصر ... ۷
وجوه اشتراک دو مکتب فلسفی معاصر ... ۱۰
وجوه اختلاف ... ۱٤
۱. غیر تاریخی بودن هر دو مکتب ... ۱٤
۲. مسائل مورد بررسی ... ۱۵
۳. شیوه بیان آراء و نظرات ... ۱۹

اگزیستانسیالیسم ... ۲۳
مسائل مورد اتفاق اگزیستانسیالیستها ... ۳۰
۱. مسأله تفرّد انسانی ... ۳۱
۲. درون ماندگاری ... ۳۵

۳. آزادی ... ۳۷
استفاده از دیدگاه فروید در مسأله آزادی ... ٤۳

استفاده از دیدگاه نیچه ... ٤٥
٤. گزاف بودن جهان ... ٥٢
٥. اوضاع واحوال مرزی ... ٥٨
٦. نحوه ارتباط و ابلاغ پیام ... ٦٥
نقد و جوه اشتراک اگزیستانسیالیستها ... ٦٨
تفّرد انسانی ... ٦٨
درون ماندگاری ... ٨٠
آزادی ... ٨٢
بیهودگی جهان ... ٩٢
موقعیتهای مرزی ... ٩٦
نحوه ارتباط و ابلاغ ... ١٠٠

کی یرکگور ... ١٠٣
درونمایه های اصلی تفکر کی یرکگور ... ١٠٦
■ تـفـرّد ... ١٠٦
■ گـزینـش ... ١٠٨
■ پارادوکس ایمان ... ١١٢
■ هـــراس ... ١١٣

کارل یاسپرس ... ١١٥

مارتین هایدگر ... ١١٩
هایدگر پایه گذار هرمنوتیک ... ١٢٤

ژان پل سارتر ... ١٢٩

آلبرکامـو ... ١٣٣

گابریل مارسل ... ١٣٩

نیچه، داستایوسکی، کافکا ... ١٤٣

اونامونو ... ١٤٧
تأثیر اگزیستانسیالیسم بر کلام مسیحّیت ... ١٥١

پاول تیلیش ... ۱۵۳
انواع فرمانروایی از دید تیلیش ... ۱۵۸

کارل بارث ... ۱۶۳
دین از دیدگاه کارل بارث ... ۱۶۷

رودولف بولتمان ... ۱۷۳

معنا درمانی ... ۱۷۹

پوزیتویسم ... ۱۸۷
معنا و بنیانگذار پوزیتویسم ... ۱۹۰
کنت و مراحل سه گانه معارف بشری ... ۱۹۲
ارگانیک بودن ... ۲۰۳
نسبیّت ... ۲۰۵
نقد نظریه اگوست کنت ... ۲۰۷
نقد نظریه پوپر ... ۲۰۸

مرحله دوم پوزیتویسم ... ۲۱۱

مرحله سوم پوزیتویسم ... ۲۱۷
پوزیتویسم منطقی ... ۲۲۳
مسأله معناداری گزاره ها ... ۲۲۵
۱. چگونه چیزهایی معنا دارند؟ ... ۲۲۶
۲. معناداری یعنی چه؟ ... ۲۲۶
۳. انواع معنا؟ ... ۲۲۷
معنا در جمله ... ۲۲۸
نقد دیدگاه اثبات پذیری ... ۲۲۹
۱. گزاره های فلسفی یا ما بعد الطبیعی ... ۲۳۴
۲. گزاره های دینی یا کلامی ... ۲۳۴
۳. گزاره های ارزشی ... ۲۳۴

مرحله چهارم پوزیتویسم ... ۲۳۷

انشعاب در پوزیتویسم ... ۲۴۱

فیلسوفان تحلیل زبانی ... ۲۴۷

سخن پایانی ... ۲۶۲